KARL JASPERS

RAZON Y EXISTENCIA

Cinco Lecciones



EDITORIAL NOVA
BUENOS AIRES

RAZON
Y
EXISTENCIA

OBRAS PUBLICADAS EN ESTA COLECCIÓN

JOSIAH ROYCE: *EL ESPÍRITU DE LA FILOSOFÍA MODERNA.* Con una bio-bibliografía de Royce.

HENRI BREMOND: *PLEGARIA Y POESÍA.*

ENRICO DE MICHELIS: *EL PROBLEMA DE LAS CIENCIAS HISTÓRICAS.*

F. W. J. SCHELLING: *FILOSOFÍA DEL ARTE.* Estudio preliminar de E. Pucciarelli sobre "El arte en la filosofía de Schelling".

GEORG SIMMEL: *GOETHE.* Seguido del estudio del mismo autor sobre "Kant y Goethe. Para una historia de la concepción moderna del mundo".

BERNARD BOSANQUET: *HISTORIA DE LA ESTÉTICA.* Con un apéndice de J. Rovira Armengol sobre "Estudios de estética en el siglo XX".

GEORG SIMMEL: *REMBRANDT.* Ensayo de filosofía del arte.

GEORG SIMMEL: *PROBLEMAS DE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.* Seguido de los estudios "El tiempo histórico" y "La configuración histórica".

GEORG SIMMEL: *INTUICIÓN DE LA VIDA.* Cuatro capítulos de metafísica.

GIUSEPPE TOFFANIN: *HISTORIA DEL HUMANISMO.* Desde el siglo XIII hasta nuestros días.

W. WINDELBAND: *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA.*

W. WINDELBAND: *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA.* En su relación con la cultura general y las ciencias particulares.

J. M. VERWEYEN: *HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL.*

GABRIEL MARCEL: *PROLEGÓMENOS PARA UNA METAFÍSICA DE LA ESPERANZA.*

J. G. HERDER: *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA PARA LA EDUCACIÓN DE LA HUMANIDAD.* Introducción de E. Pucciarelli sobre "Herder y el nacimiento de la conciencia histórica".

E. ZELLER: *SÓCRATES Y LOS SOFISTAS.*

SÖREN KIERKEGAARD: *ESTÉTICA Y ÉTICA EN LA FORMACIÓN DE LA PERSONALIDAD.*

IM. KANT: *FILOSOFÍA DE LA HISTORIA.* Estudio preliminar de E. Estiú sobre "La filosofía kantiana de la historia".

GEORGE SANTAYANA: *LA VIDA DE LA RAZÓN O FASES DEL PROGRESO HUMANO.*

MARTIN HEIDEGGER: *¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR?*

MAX SCHELER: *LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA Y LA CONDICIÓN MORAL DEL CONOCER FILOSÓFICO.*

MARTIN HEIDEGGER: *INTRODUCCIÓN A LA METAFÍSICA.* Estudio preliminar de E. Estiú sobre "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger".

EDMUNDO HUSSERL: *FENOMENOLOGÍA DE LA CONCIENCIA DEL TIEMPO INMANENTE.* Con unas observaciones preliminares de Martin Heidegger y un extenso estudio preliminar de Ivonne Picard sobre "El tiempo de Husserl y en Heidegger".

Título del original
Vernunft und Existenz

TRADUCCIÓN DIRECTA DE
HARALDO KAHNEMANN
LIC. FIL.

IMPRESO EN LA ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINA

Estas lecciones sobre *Razón y existencia* fueron pronunciadas durante la primavera de 1935 por invitación de la Universidad de Groningen (Holanda) como "Aula-Voordrachten". La primera edición apareció en 1935 por la casa editora J. B. Wolters, Groningen. La tercera edición (de la que procede nuestro texto español) no contenía modificación alguna.

LECCIÓN 1ª

ORIGEN DE LA SITUACIÓN FILOSÓFICA ACTUAL

(El significado histórico de Kierkegaard y Nietzsche)

1. Recordación histórica. La situación actual.
2. Kierkegaard y Nietzsche.

   Lo común en su pensamiento: poner la razón en tela de juicio; sospecha contra el hombre científico; contra el sistema; el ser como ser-interpretado; la máscara; el ser mismo; la honestidad; el lector que corresponde a ellos.

   La realidad de su existencia pensante: la época; la tarea de ellos; la percepción del cambio substancial en la esencia del hombre; lo moderno superado: 1º, la reflexión infinita; 2º, el pugnar por llegar a los orígenes; 3º, el alto en la transcendencia. El ser de ellos como excepción.

   Su manera de entenderse a sí mismos: contra la posibilidad de ser confundidos; su autoconsciencia; su conciencia de ser malogrados, de ser excepciones, de su soledad; providencia y casualidad; bailar; ninguna profecía. La acción.
3. Significado de la situación filosófica producida por Kierkegaard y Nietzsche. La ambigüedad de ambos. El efecto confusionista de los dos. La tarea del filosofar en relación con ellos. La pregunta: ¿y ahora, qué? Nuestra cuestión extraída de la situación: 'razón' y 'existencia'.

LO RAZONABLE NO ES PENSABLE SIN su contrario: lo no-razonable; así como en la realidad no se presenta sin su contrario. La cuestión es solamente en qué figura hace su aparición lo no-razonable, cómo permanece a pesar de todo y cómo es captado.

Propio del filosofar es la tendencia de captar lo irrazonable y

lo contrario a la razón, formándolo mediante la razón para transformarlo en una manera de razón, y, finalmente, demostrarlo como idéntico a la razón: todo ser ha de quedar encuadrado en el orden y la ley.

Pero contra esto se vuelven el sentido de la honestidad o también la voluntad de oposición empecinada que reconocen y afirman lo insuperablemente irracional.

Lo irracional para el saber reside en lo impenetrable de todo *hic et nunc;* en la materia es lo que queda sólo circunscripto, pero no agotado por la forma racional; en el ser-ahí real, en cuanto es tal y no otro y sujeto a éstas y no otras leyes experimentadas por nosotros; y también está en los contenidos de fe de la revelación religiosa. Asimismo todo filosofar que pretende resolver el ser en pura racionalidad retiene contra su voluntad lo irracional, aunque reducido a un residuo de materia indiferente, un factum primigenio, una ocasión, una casualidad.

La voluntad se apodera de las posibilidades del saber. Se origina una pugna en pro y en contra de la razón. Frente a la tendencia hacia el sosiego de lo comprensible mediante la pura y transparente razón, está la tendencia de deshacer la razón, de reducirla no solamente a sus límites, sino subyugarla. Quieren someterse a un suprasensible incomprendido que, sin embargo, se presenta en el mundo con pretensiones formuladas por boca de hombres; o quieren someterse a un natural ser-así de los instintos y pasiones, de la inmediatez de lo presente de facto. Pero estas maneras de tender se traducen en su correspondiente filosofar en un saber de lo no-racional: el precipitarse en lo irracional, contra-racional y supra-racional se expresa como un saber de esto mismo. Hasta en la obstinación más radical contra la razón resta un mínimo de racionalidad.

Para demostrar cómo la separación, en sí ambigua de razón y no-razón, aparece en el fondo de todo pensar, se requería una exposición de la historia de la filosofía a base de un principio constantemente presente en aquélla. Aquí recordaremos solamente unos pocos puntos escogidos:

Para los griegos este problema del ser ya estaba presente míticamente. La claridad de los dioses griegos estaba rodeada por la majestuosa incomprensibilidad de la Moira como límite de su saber y poder.

La mayoría de los filósofos toca de paso, pero con gravedad, lo inaccesible para su razón. Sócrates, antes de decidirse a una acción, escuchaba la voz consejera del Daimonion no comprendido, que le disuadía. Platón conoce la enajenación mental que, como enfermedad, es menos que la razón, pero operada por Dios, es más: solamente por ella los poetas, los amantes, los filósofos, llegan a la visión del ser. Según Aristóteles, el éxito en asuntos humanos, si bien se opera mediante el discurso racional, no se debe únicamente a éste: la suerte se presenta contra todo cálculo y sin el mismo. Para Aristóteles hay hombres que poseen un principio mejor que la razón discursiva son los *alogoi:* sus empresas parecen salir bien, sin la razón y contra la razón. Estos ejemplos coexisten con la forma general del pensamiento griego que opone el ser a la apariencia (Parménides), el vacío al ente (Demócrito), el ser propiamente dicho al no-ser (Platón), la materia a la forma (Aristóteles).

Para el cristianismo, el contraste entre razón y no-razón se desarrolla como contraste entre razón y fe en el interior del hombre individual: lo inaccesible a la razón ya no se considera tan sólo como lo extraño, sino que es en sí mismo la revelación de lo superior. En la consideración del mundo ya no se considera lo irracional como una ciega casualidad o desorden, ni como un principio extraño que supera la razón, sino universalmente como providencia. Todos los pensamientos fundamentales de la fe no captables racionalmente, pueden expresarse solamente en antinomias contrarias a la razón; toda univocidad racional de la interpretación de la fe degenera en herejía.

En las centurias más recientes, con Descartes y todos sus continuadores se realizó, en cambio, una fundamentación radical de la razón en sí sola, por lo menos en lo que concierne al pensar filosófico del ser que cada uno lleva a cabo para sí. Mientras

que Descartes se abstuvo todavía de tocar la sociedad, el estado y la iglesia, se produjo a continuación la actitud del iluminismo: con lo que pienso válidamente y con lo que conozco investigando empíricamente, puedo lograr la correcta constitución del mundo. El conocimiento racional, en el sentido de una validez universal sin supuesto previo, es fundamento suficiente para la vida humana en general. Contra esta filosofía de la razón, sea que se la clasifique como racionalismo o como empírismo, se llevó desde el principio el contragolpe por hombres que, hallándose en plena posesión de esta racionalidad, veían al mismo tiempo los límites de ésta, y otras cosas que tienen importancia antes que toda razón, por cuanto la posibilitan y la ligan primigeniamente. Contra Descartes está Pascal; contra Descartes, Hobbes y Grocio está Vico; contra Locke, Leibniz y Spinoza está Bayle.

Parece que el filosofar de los siglos XVII y XVIII se consume en esta gran antítesis. Pero los pensadores se oponían irreconciliablemente, las ideas se excluían entre sí.

A diferencia de este mundo de ideas, el notable intento de los filósofos del idealismo alemán trató de obtener la conciliación, por cuanto ellos vieron en la razón más que la mera razón. Sobrepasando todas las posibilidades hasta entonces conocidas, la filosofía alemana durante su época magna desarrolló un concepto de la razón que, siendo históricamente original, creó en Kant un nuevo punto de partida, se perdió luego con Hegel en una construcción fantástica, para arrollar luego también ésta con Fichte y Schelling.

Echemos una mirada retrospectiva sobre el pensar de los milenios: comoquiera que se presente lo que se opone a la razón, nos parece que, a través del comprender racional, lo irracional se va transformando en razón o es reconocido en su propio lugar como límite; pero en este segundo caso sus efectos son captados y limitados por la misma razón, o son experimentados y desarrollados como fuente de una nueva y mejor racionalidad.

Es como si en el fondo del pensamiento de esas épocas, a despecho de toda la inquietud, alentara el sosiego de una razón

que nunca ha sido puesta en tela de juicio en su totalidad y radicalmente. Toda conciencia del ser estriba, en última instancia, en la razón o en Dios. Todo cuestionar sigue envuelto en algún sobrentendido incuestionable, cuando no se trata de irrupciones enteramente individuales que carecen de efectividad histórica y no alcanzan la comprensión de sí mismas. Toda acción opositora a la racionalidad no es sino un lejano trueno, anuncio de tormentas que se podrían descargar, pero todavía se abstienen de hacerlo.

De esta manera la grande historia de la filosofía occidental, desde Parménides y Heráclito hasta Hegel, toma las apariencias de una unidad continuada y conclusa. Sus grandes figuras se conservan por la tradición hasta nuestros días, siendo resucitadas como escudo de salvación de la filosofía contra la desintegración del pensar filosófico. Durante el último siglo van desfilando los personajes para ser objeto de estudios especiales y la reconstrucción de sus respectivas doctrinas. Hoy, acaso, se conozca el conjunto de las doctrinas pasadas, en el sentido de las tesis que propugnan, mejor que cualquiera de los grandes filósofos pretéritos las conocía. Pero al tomarse conciencia de que se trata de una transformación en un mero saber de las doctrinas y en historia, en algo desligado de la vida misma y de la verdad realmente creída, esta tradición, por grandiosa que sea y por numerosas que sean las satisfacciones que deparó y sigue deparando, ha llegado a hacerse problemática en último término, sobre todo cuando con ella se pretende haber captado, y por ventura agotado, la verdad del filosofar.

Pues, en la realidad del hombre occidental se ha operado, aunque silenciosamente, algo monstruoso: la desintegración de todas las autoridades, la desilusión radical acerca de una confianza otrora desmedida en la razón, una disolución de vínculos que abre la puerta a todas, simplemente todas las posibilidades. El operar con los términos tradicionales puede causar la apariencia de un mero velo destinado a encubrir a nuestra vista timorata las fuerzas del caos dispuestas ya para hacer irrupción,

sin más valimiento que el de prolongar el plazo de gracia concedido al engaño. El conjuro apasionado de esos términos y doctrinas, por buena y sincera que sea su intención, parece condenado a ser un grito impotente y sin efecto propiamente dicho. Un filosofar auténtico debería estar a la altura de la nueva realidad, radicado en medio de la misma.

La situción filosófica actual está determinada por el hecho de que los filósofos, Kierkegaard y Nietzsche, no tenidos en cuenta en vida y aun después de muertos por largo tiempo carentes de prestigio en la historia de la filosofía, están creciendo en importancia día a día. Mientras, frente a ellos, todos los filósofos posteriores a Hegel palidecen cada vez más, ya está fuera de duda que ellos dominan hoy como los pensadores verdaderamente grandes de su época: pruébanlo tanto el efecto que producen como la oposición que suscitan. ¿Por qué son ellos los dos filósofos de nuestro tiempo que ya no se pueden ignorar?

En la situación así del filosofar como de la vida real del hombre, aparecen Kierkegaard y Nietzsche como expresión de la fatalidad que en aquel entonces nadie advierte aún como tal —con excepción de algunos presentimientos fugaces y pronto echados al olvido— y que en ellos llega ya a comprenderse a sí misma.

La cuestión de qué sea propiamente esta fatalidad, aún está abierta; una comparación de ambos pensadores, si no la resuelve, la hace, en cambio, más clara y urgente. (a) La comparación es tanto más importante cuanto que no pudo haber influencia de uno sobre otro; (b) porque las diferencias entre ambos hacen

(a) Para penetrar en el pensamiento de ambos tiene importancia estudiarlos simultáneamente, para que de esta manera el uno ayude a interpretar al otro, y viceversa. Lo más esencial es lo que tienen en común: el retorno a la existencia del hombre en la situación actual de occidente.

(b) Para Kierkegaard, nacido treinta años antes de Nietzsche, no fué posible ningún influjo, puesto que murió ya en el año de 1855; para Nietzsche no fué posible porque nunca pudo leer una sola línea de la traducción alemana que entonces ya existía. Uno experimenta un cierto

más impresionante lo que tienen en común. Pues, su parentesco, sobre cuyo fondo sus diferencias pueden considerarse como de importancia secundaria, se presenta de manera tan imponente en el conjunto de la trayectoria de sus vidas y hasta en los detalles de su pensamiento, que la misma necesidad de la situación espiritual de su siglo parece haber engendrado su esencia. Con ellos tuvo lugar un sacudimiento del filosofar occidental cuyo significado definitivo escapa aún a toda previsión.

Lo común a ambos es su 'pensar' y su 'ser-hombre' los dos en relación indisoluble, con el momento de esta época, y comprendido así por ellos mismos. Queremos, por lo tanto, hacernos presente lo común a ambos: primero en su pensar, segundo en la realidad de su existencia pensante, tercero en la manera de su autocomprensión.

SU 'PENSAR' CREA UNA NUEVA ATMÓSFERA, ellos traspasan todos los límites que antes de ellos se sobreentendían. Es como si no hubiera ya pensamiento ante el que retrocedieran aterrados. Todo lo existente queda como consumido por la fuerza de succión de un poder aspirante en movimiento vertiginoso: en Kierkegaard la de un cristianismo extramundano que es como la nada y sólo se manifiesta en la negación (lo absurdo, el ser mártir) y en la resolución negativa; en Nietzsche la de un vacío del cual con violencia desesparada ha de nacer nuevo ser (el eterno retorno y la correspondiente dogmática de Nietzsche).

Ambos han puesto en tela de juicio la 'razón' desde la profundidad de la existencia. Nunca antes había sido tan radical la continua resistencia contra la mera razón en un nivel tan alto de posibilidades del pensamiento realizadas de hecho. Al ponerla así en tela de juicio, no hay en ningún momento animosidad

suspenso al observar cómo Nietzsche, advertido por Brandes sobre el nombre de Kierkegaard, se apresta en el último año, 1888, para ocuparse, en ocasión de su próximo viaje a Alemania, "del problema psicológico de Kierkegaard" (carta a Brandes del 19 de febrero de 1888); pero ya no iba a amanecer el día en que Nietzsche pudiese dialogar con el único pariente espiritual que tuvo.

contra la razón —por el contrario, ambos se empeñan en apropiarse ilimitadamente todas las maneras de racionalidad; ni hay aquí filosofía del sentimiento— pues, ambos tienden incesantemente al concepto como expresión; ni menos se trata de un escepticismo dogmático — antes bien la totalidad de su pensamiento se orienta hacia la verdad propiamente dicha.

Lo que ellos aportan en figura espiritualmente grandiosa que lleva a cabo a través de toda una vida la gravedad del filosofar, no es alguna doctrina, ni una posición fundamental, ni una imagen del mundo, sino una nueva actitud conjunta pensante del hombre en el medio de una reflexión infinita, que es consciente de no poder ganar terreno en cuanto reflexión. Ninguna cosa individual caracteriza su esencia, ninguna doctrina o exigencia determinada puede extraerse de ellos como individual y fijada.

A raíz de la conciencia de su verdad, la verdad en su figura más ingenua de saber científico les resulta sospechosa para ambos. No dudan de la exactitud metódica del conocimiento científico. Pero Kierkegaard queda asombrado a la vista de los doctos profesores quienes la mayoría de las veces viven y mueren imaginando que todo seguirá así y que, si les fuera dado vivir por más tiempo, comprenderían más y más merced a una continua ascensión; ellos no alcanzan la vivencia de la madurez con el advenimiento del punto crítico en que todo se invierte y donde se trata, por el contrario, de comprender más y más con creciente comprensión que hay allí algo incomprensible [1]. Opina que ésta es la más terrible manera de vivir: encantar a todo el mundo con sus descubrimientos y su ingeniosidad, explicar la naturaleza toda sin comprenderse a sí mismo [2]. Nietzsche se muestra inagotable en su análisis destructor del tipo de sabios, cuyo obrar carece de sentido propio y quienes no saben ser ellos mismos, creyendo, sin embargo, estar captando, al fin, el mismo ser por medio de su fútil saber.

[1] *Tag.* II, 87 (*Tagebücher,* traducc. alem. de Th. Haecker, 2 tomos, Innsbruck), 1923.
[2] *Tag.* I, 303.

El poner en tela de juicio toda racionalidad encerrada en sí misma, como comunicabilidad de la verdad en su conjunto, hace de ambos adversarios radicales del 'sistema', o sea, de la figura que era propia de la filosofía a través de milenios y que condujo a su último apogeo en el idealismo alemán. Para ellos, el sistema distrae de la realidad, siendo por esto mentira y engaño. Kierkegaard entiende que el ser-ahí podrá ser un sistema para Dios, no así para un espíritu existente. El sistema y el estar-encerrado-en-sí se corresponden mútuamente, pero el ser-ahí es precisamente lo contrario [3]. El filósofo del sistema es, en cuanto hombre, como uno que edifica un castillo, habitando, empero, en el galpón contiguo: este ente fantástico no vive él mismo en lo que piensa — mas los pensamientos de un hombre deben ser el edificio que habita, so pena de falsedad [4]. La cuestión fundamental de la filosofía, a saber, qué es ella misma y qué es la ciencia, se plantea de manera nueva e inexorable. Nietzsche quiere dudar mejor que Descartes [5], y ve en la fracasada tentativa de Hegel de encuadrar la razón en la evolución una versión gótica del titánico asalto al cielo [6]. La voluntad de sistema es para él una falta de rectitud [7].

Así, tanto Kierkegaard como Nietzsche expresan ahora de la misma manera qué es propiamente el saber. Para ellos no es sino 'interpretación'. Entienden su propio pensar también como un interpretar.

La interpretación, empero, no tiene fin. Para Nietzsche, el ser-ahí es capaz de infinitas interpretaciones. Lo que sucedió y está hecho permanece para Kierkegaard siempre accesible a una nueva comprensión: siempre que se lo interpreta se va haciendo una nueva realidad hasta entonces oculta; de ahí que la vida

[3] VI, 202 (Obr. compl., 12 tomos, Jena, Diederichs. Cito según la 1ª edición).

[4] B. d. R., 128 ss. (Kierkegaard Buch des Richters, Libro del Juez. Escogido de sus diarios), por H. Gottsched, Jena, 1905.

[5] 14, 5 (Nietzsches Werke, edición en gran octav., 16 tom.).

[6] 13, 89.

[7] 8, 64.

en la temporalidad nunca pueda llegar a ser del todo comprensible para el hombre; nadie puede penetrar absolutamente su propia conciencia.

Ambos utilizan la parábola de la interpretación respecto del saber del ser, pero también de tal manera como si el ser quedara descifrado en el interpretar de la intepretación. Nietzsche quiere liberar el texto original: homo natura, de los retoques pintados encima, para leerlo en su realidad [8]. Kierkegaard no da a sus escritos otro significado sino que quiere volver a leer los textos primigenios de las condiciones individuales humanas de la existencia [9].

Con este pensamiento fundamental está relacionado el hecho de que ambos —los pensadores más francos y despreocupados— acusen una tentadora predisposición para el 'ocultamiento' y la máscara. Para ellos, la máscara forma parte obligada del ser-verdad. La comunicación indirecta les llega a ser la única forma de comunicación de una verdad propiamente dicha; y la comunicación indirecta, en cuanto expresión, forma parte de lo indefinido de esta verdad dentro del ser temporal, en el cual ella, llegando a ser, debe ser captada todavía a partir del origen de cada existencia.

Bien es verdad que ambos pensadores llegan por las vías de su pensamiento hasta el fondo que, en el hombre, sería el mismo ser; a la filosofía que desde Parménides, a través de Descartes, hasta Hegel dice: el pensar es el ser, opone Kierkegaard el aserto: cual crees, tal eres, el creer es el ser [10]. Nietzsche divisa la voluntad de poder. Pero tanto la fe como la voluntad de poder son meros signos que por su parte no demuestran directamente lo que se alude, sino que a su vez son susceptibles de nueva e infinita interpretación.

El impulso motor decisivo es para ambos la 'rectitud'. Esta palabra es en ambos la expresión de la última virtud a la que

[8] 7, 190.
[9] VII, 304.
[10] VIII, 91.

se someten, y les queda como el mínimo de incondicionalidad aún posible frente a lo desconcertante que es el hacerse problemático de todos los contenidos. Pero la rectitud también llega a ser para ellos la vertiginosa exigencia de una veracidad que se pone en tela de juicio hasta a sí misma, siendo diametralmente opuesta a la fácil violencia que cree poseer lo verdadero unívocamente con la incuestionabilidad del bárbaro.

Puede surgir la pregunta de si en semejante pensar se dice todavía algo. En efecto, Kierkegaard y Nietzsche son conscientes de que la comprensión de su pensar no es asequible aún al hombre en cuanto hombre que no hace más que pensar. Lo importante es quién es el que comprende.

Ellos se dirigen al *individuo* que debe aportar y producir de sí mismo lo que ellos sólo pueden decir indirectamente. Para Kierkegaard vale a este respecto el aforismo de Lichtenberg: Tales obras son espejos; si el que se mira en ellas es un mono, lo que reflejan no podrá ser un apóstol [11]. Nietzsche dice que el comprenderle a él es una distinción que hay que merecer [12]. Declara imposible enseñar la verdad allí donde la mentalidad es rastrera [13]. Ambos buscan, pues, a los lectores que les corresponden.

La manera del pensar así caracterizada está fundada en la 'existencia' de Kierkegaard y Nietzsche, por cuanto ésta, de un modo que les es peculiar, forma parte de la época actual. El que para ellos ninguna idea individualmente considerada, ningún sistema, ningún postulado sean decisivos por sí solos, se desprende del hecho de que ambos pensadores ya no son de los que representan el apogeo de una época; ningún mundo es edificado por ellos y ni siquiera vuelven a crear en imagen un mundo ya entrado en su ocaso. No se sienten cual expresión positiva de su época; por el contrario, expresan negativamente,

[11] IV, 8.
[12] 15, 54.
[13] 14, 60.

con su ser, lo que es aquélla: la época reprobada por ellos sin atenuantes y desenmascarada en su decadencia. Su misión parece consistir en consumar la experiencia de esta época hasta el fin, en el ser de ellos mismos, siendo ellos perfectamente la realidad de aquélla para superarla. Lo consiguen, al principio sin querer, luego conscientemente, por no ser representantes de su tiempo, sino excepción que suscita contrariedad y sirve de piedra de escándalo. Veamos esto más detenidamente.

Ambos toman ya conciencia de su misión hacia el fin de su juventud, aunque de manera indeterminada aún. Una decisión que se apodera de todo el hombre, a veces silenciosa, que a menudo deja de ser consciente, para luego ser forzada por ellos mismos, los impele a la soledad más radical. Sin cargo oficial, sin matrimonio, sin actividad operante en el ser-ahí, parecen, sin embargo, grandes realistas que mantienen contacto con la realidad propiamente tal, que tiene lugar en el fondo de las cosas.

Esta realidad la encuentran en su experiencia básica de la época como época de ruina: en una mirada retrospectiva sobre los milenios hasta los comienzos del helenismo sienten el fin de toda esa historia. Situados en el punto crítico de un viraje de la época, llaman la atención sobre este momento, sin la pretensión de abarcar con la mirada el sentido y la trayectoria de la historia en su conjunto.

Se ha pretendido comprender esta época de manera económica, técnica, histórico-política y sociológica. Kierkegaard y Nietzsche, en cambio, sostienen que están percibiendo un proceso cuasi substancial en el ser del hombre.

Kierkegaard considera a toda la Cristianidad, tal como es hoy realmente, como un monstruoso embuste en el que se hace burla de Dios. Este cristianismo —dice— nada tiene que ver con el cristianismo del Nuevo Testamento. Solamente hay —según él— dos caminos: o se mantiene en pie el embuste por medio de artimañas encubriendo el estado de cosas — y entonces todo quedará aniquilado; o se admite honestamente la miseria de que actualmente ya no nace ni un solo individuo de verdad que

pudiera ser cristiano en el sentido del Nuevo Testamento; que ninguno de nosotros vale para tanto, sino que lo que vive ahora es una piadosa atenuación del cristianismo. Al hacer esta confesión se verá si en tal honestidad hay algo de verdad que cuenta con la aprobación de la Providencia; de no ser así, se llegará también a un quebranto universal, para que en medio de tales horrores puedan nacer nuevamente individuos capaces de ser portadores del cristianismo del Nuevo Testamento [14].

Nietzsche resume el hecho histórico de la época en una sola palabra: Dios ha muerto.

Así, pues, ambos tienen en común un enunciado histórico sobre el fondo substancial de su tiempo. Divisan la 'Nada' como inminente, sabedores ambos de la substancia perdida, asumiendo ambos la actitud de no querer la 'Nada'. Si bien Kierkegaard presupone la verdad, o la posibilidad de la verdad del cristianismo, mientras que Nietzsche registra el ateísmo no sólo como una pérdida, sino que se apodera del mismo como de la mejor chance, sin embargo tienen en común la voluntad de la substancia del ser, de la jerarquía y valor del hombre. No elaboran planes de reforma política ni programa alguno, ni se orientan hacia algún objetivo particular, sino que mediante su pensar intentan causar un suceso cuyas características determinadas escapan a su previsión. Para Nietzsche, esta indeterminación es su 'gran política' de largos alcances; para Kierkegaard es el hacerse cristiano en la nueva figura de la indiferencia de todo ser mundano. Frente a la época se apodera de ambos por igual la idea: qué será del hombre.

Ellos mismos son la modernidad en una figura cambiante; en su fracaso la superaron por haberla apurado viviéndola hasta el fin. Mas de qué manera experimentan ambos la época con su penuria, no pasivamente, sino empeñando su propia acción y consumando totalmente lo que la mayoría de la gente sólo deja

[14] Chr. 132-140 (*Kierkegaard Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze* [El ataque de Kierkegaard a la cristiandad. Escritos de agitador y artículos], 1851-1855, Stuttgart, 1896).

a medias que les sobrevenga, lo vemos en primer lugar en su reflexión ilimitada, luego en el contragolpe en forma de un abrirse paso hacia los orígenes, y finalmente en la manera cómo, cayendo en el vacío sin fondo, se están asiendo de un sostén en la trascendencia.

La era de la reflexión se caracteriza a partir de Fichte como el razonar sin ataduras, como la desintegración de toda autoridad, como el abandono de los contenidos que dotan al pensar de medida, fin y sentido, de suerte que ahora, sin freno, llena el mundo de ruido y polvaredas cual juguete al azar del intelecto.

Kierkegaard y Nietzsche, empero, no arremeten contra la reflexión a fin de aniquilarla, sino para superarla consumándola y dominándola ellos mismos sin límite. El hombre no puede retornar a una inmediatez libre de reflexión sin perderse a sí mismo; sólo puede acabar de atravesar el camino hasta el fin para, en vez de quedar cautivo de la reflexión, llegar en medio de ella hasta el fondo de sí mismo.

De ahí que su 'reflexión infinita' revista un carácter doble: puede llegar a ser tanto la ruina completa, como la condición de una existencia auténtica. Ambos lo dicen, Kierkegaard de manera más clara:

La reflexión no puede agotarse en sí misma, ni detenerse por sí misma. Pérfida es, ya que impide toda decisión; nunca llega al cabo, por lo que puede, por último, tornarse un "palabrerío dialéctico" [15]: es así como merece también el nombre de veneno de reflexión. Su posibilidad, más aún, su necesidad, se funda en la ilimitada ambigüedad de todo obrar y ser-ahí respecto de nosotros: todas las cosas pueden siempre significar además algo distinto para la reflexión. Esta situación pueden aprovecharla, por una parte, la sofística del ser-ahí y el hombre estético falto de existencia, que sólo pretende gozar de todas las cosas de una manera siempre nueva e interesante: pues, por decisivo que sea el paso que da, siempre se reserva la posi-

15 VI, 244.

bilidad de interpretar la cosa de tal modo que de golpe todo esté cambiado [16]. Pero, por otra parte, hay que apoderarse de esta situación de verdad y sabiendo que, en cuanto seamos rectos, vivimos en el "mar de la reflexión", "donde ninguno puede llamar simplemente a otro y donde todas las boyas son dialécticas" [17].

Faltando la infinita reflexión nos veríamos metidos en la tranquilidad de algo fijo que, como algo permanente en el mundo, sería absoluto, o sea, que llegaríamos a ser supersticiosos. Con semejante fijación se origina una atmósfera falta de libertad. Es así que la reflexión infinita es, precisamente por su dialéctica ilimitadamente motriz, la condición de la libertad, pues hace estallar toda cárcel de lo finito. Sólo en medio de aquélla la pasión inmediata que, en cuanto no cuestionada, carece aún de libertad, puede devenir pasión infinita, en la cual la pasión inmediata queda fijada a través de la formulación de la pregunta haciéndose propiamente fiel en calidad de libremente adoptada.

Mas para que esta libertad no se reduzca a la nada mediante una reflexión vacía y, por el contrario, se cumpla, es menester que la reflexión infinita "naufrague en la costa" [18]. Sólo entonces va partiendo de algo o se agota ella misma al decidirse por una resolución y por la fe. Tan falto de verdad como es el detener arbitraria y violentamente la reflexión, tan verdadero es el fundamento que la domina en virtud de algo que sale al encuentro de la existencia, y en lo cual esta última se es donada a sí misma por primera vez, de manera que se adueña del todo de la reflexión infinita, entregándose a la misma totalmente.

Esta reflexión que así como puede ser desintegración hasta llegar a la nada, puede devenir condición de la existencia, ha sido señalada como tal de consuno por Kierkegaard y Nietzsche,

[16] II, 10.
[17] Citado según Emanuel Hirsch, *Kierkegaardstudien*, Gütersloh, 1933, 2 tom., I., 298.
[18] IV, 244.

quienes a partir de ella consumaron con una riqueza casi imposible de abarcar, el pensar que comunicaron por medio de sus respectivas obras. De ahí que este pensar sea, según su propio sentido, una posibilidad: puede señalar y posibilitar el "naufragar en la costa", mas no ejecutarlo.

De esta manera, ambos en su pensar son conscientes de su saber acerca de las posibilidades del hombre, o sea, de lo que no son todavía por el hecho de pensarlo. Poseer el saber consciente de la posibilidad de algo —analogía del acto poético—; lejos de ser falto de verdad, es reflexión que despierta y cuestiona. La posibilidad es la forma de tener licencia de saber lo que no por esto ya he llegado a ser, y la preparación del mismo ser.

Kierkegaard denomina a menudo su proceder una "psicología experimental", mientras que Nietzsche llama su propio pensar "tentador".

De ahí la propensión de ambos a velar las cosas hasta lo irreconocible y dejar reducirse hasta lo inconcebible la apariencia de lo que son ellos mismos y de lo que piensan en última instancia. El seudónimo de Kierkegaard escribe: "el algo... que soy, es precisamente una nada"; le proporciona una crecida satisfacción "mantener su existencia en el crítico punto cero..., entre el algo y la nada, como un mero quizá" [19]. Nietzsche, a su vez, gusta llamarse un "filósofo del peligroso quizá" [20].

La reflexión es para ambos ante todo autorreflexión. Comprenderse a sí mismos es para ellos el camino de la verdad. Ambos, empero, experimentan cómo por esta vía la libre y creadora comprensión de sí mismo puede sustituirse por un girar privado de libertad alrededor del propio y empírico ser-ahí. ¡Kierkegaard sabe lo horroroso que es el "desaparecer de todas las cosas frente a la morbosa cavilación sobre la propia lastimosa historia!". ¿Anda en busca del camino que media entre "este consumirse a sí mismo bajo consideraciones como si uno fuera el

19 IV, 247.
20 7, 11.

único hombre que jamás ha sido — y un consuelo de pobre acerca de *comune naufragium* humano en general?" [21]. Conoce la "desgraciada relatividad en todo, las interminables preguntas sobre lo que soy" [22]. Nietzsche, empero, lo dice directamente:

> Entre mil espejos
> falso ante ti mismo...
> estrangulado en tus propias sogas.
> ¡Autoconocedor!
> ¡Autoverdugo!
> Encorvado entre dos nadas:
> un signo de interrogación... [23] *.

La época, desorientada con la multiplicidad de su reflexionar y su hablar racionalizante, pugna por salir de la reflexión y retorna a los orígenes. Kierkegaard y Nietzsche también aquí parecen anticiparse sólo a generaciones posteriores, buscaron en general lo primigenio en lo lingüístico, en el atractivo estético de lo inmediatamente contundente en la simplicidad general, en la vivencia no reflejada, en el ser-ahí de las cosas más próximas. Kierkegaard y Nietzsche parecen servir ya a esta causa: ambos viven conscientemente con amor apasionado junto a la fuente de las posibilidades humanas de comunicación: son creadores de lenguaje en tal medida que sus obras pertenecen a las cumbres de la literatura de sus respectivos pueblos; y ambos tienen conciencia de ello. Lo son de la manera arrebatadora que hace de ellos los escritores más leídos, por más que su contenido sea de igual peso y su verdadera comprensión de igual dificultad que los de cualquier otro de los grandes filósofos. Pero ambos también conocen ya la independización del lenguaje y desprecian el profesionalismo que presume de literario.

Arrebatados hasta el delirio por la música, ambos previenen

[21] Diar. I, 92.
[22] Diar. I, 88.
[23] 8, 422, 424.
* *Zwischen hundert Spiegeln / vor dir selber falsch... / in eignen Stricken gewürgt / Selbstkenner! / Selbsthenker!... / Zwischen zwei Nichtse / eingekrümmt, / ein Fragezeichen...*

contra la seducción por la música, perteneciendo con Platón y San Agustín a los que la consideran existencialmente sospechosa.

En todas partes alcanzan fórmulas de rotunda simplicidad; pero ambos también están muy preocupados por la simplicidad que, por prestar un fundamento, aunque engañoso, a la debilidad y la mediocridad, sustituye con la simplificación insípida y trivial la verdadera simplicidad que sólo se manifiesta como resultado del más complicado proceso de formación y sin univocidad racional, tal como se revela el mismo ser. Es así como ellos previenen, como ningún pensador anterior a ellos lo hizo jamás, contra la simple aceptación de sus asertos, por más que éstos se presenten de manera tan apodíctica.

Ambos eligen, en efecto, el camino más radical hacia el origen, pero de tal manera que el movimiento dialéctico no cesa en ningún momento, ni se diluye la gravedad con la ilusión de la firmeza dogmática de un pretendido origen, ni erigiendo en fines al lenguaje, a la atracción estética y a la simplicidad.

Ambos van por un camino que no les sería posible soportar sin un sostén trascendente; pues, no reflexionan como el término medio de la modernidad con el límite sobrentendido de las necesidades e intereses vitales. Ellos que juegan a todo o nada, se atreven a lo ilimitado. Mas sólo son capaces de ello por estar radicados, desde un principio, en lo que a la vez está oculto en ellos: ambos hablan en su mocedad del Dios desconocido. Kierkegaard escribe todavía a los 25 años: "Aunque estoy lejos todavía de comprenderme íntimamente a mí mismo, he... venerado al Dios desconocido" [24]. Y Nietzsche creó a los 20 años su primer e inolvidable poema "Al Dios desconocido" [25], que termina así:

¡Quiero conocerte, desconocido,
Que tocas en lo profundo de mi alma,
Que cual tormenta recorres mi vida,
Inconcebible, tú, afín a mí!
Quiero conocerte y aun servirte *.

[24] Diar. I, 35.
[25] Escritos Juveniles, Munich 1923, 209.
* *Ich will dich kennen, Unbekannter, / Du tief in meine Seele Grei-*

Jamás podrán detenerse en lo finito, comprendido y, por esto, fútil, por cuanto reflexionan ilimitadamente; pero les resulta igualmente imposible soportar la permanencia en la reflexión. Precisamente por haber llegado al cabo de la reflexión dice Kierkegaard: "Si me abandona la comprensión religiosa de mí mismo, siento lo que debe sentir un insecto que sirve de juguete a los niños: tan inmisericorde me parece que me trata la existencia" [26]. En medio de la terrible soledad, incomprendido prácticamente por todos, no ligado de verdad a hombre alguno, invoca a Dios: "Oh Dios del cielo, si no hubiera algo íntimo en el hombre donde todo esto puede echarse al olvido..., ¿quién podría soportarlo?" [27].

Nietzsche es consciente en todo momento de moverse en el mar de lo infinito, de haber abandonado para siempre la tierra firme. Sabe bien que para Dante y Espinoza, por ejemplo, ni existió siquiera lo que él conoce como soledad: aquéllos tenían de algún modo la compañía de un dios [28]. Pero Nietzsche, aniquilándose en su soledad, sin hombres y sin el Dios antiguo, divisa a Zaratustra y piensa el eterno retorno, pensamiento este que le sobrecoge y lo llena igualmente de felicidad. De continuo vive como un herido a muerte. Sufre sus problemas. Su pensar es un sobreponerse: "ojalá tuviera el valor de pensar todo lo que sé" [29]. Sin embargo, en medio del reflexionar ilimitado se le revelan los contenidos, efectivamente trascendentes, que le otorgan tan profunda satisfacción.

Ambos dan, pues, el salto hacia la trascendencia, pero hacia un ser de la trascendencia hasta donde nadie en verdad les sigue: Kierkegaard al cristianismo concebido como absurda paradoja, como resolución negativa del completo renunciamiento

fender, / Mein Leben wie ein Sturm Durchschweifender, / Du Unfassbarer, mir Verwandter! / Ich will dich kennen, selbst dir dienen.

[26] IV, 332.
[27] Diar. I, 259.
[28] A Overbeck 2. 7. 85.
[29] A Overbeck 12. 2. 87.

del mundo y del necesario ser-mártir; Nietzsche al eterno retorno y al superhombre.

Por esto puede ocurrir que nos asedie el vacío justamente en aquellos pensamientos de Nietzsche que para él mismo son los más profundos, y se nos infiltre una lúgubre inquietud y extrañeza frente a la fe de Kierkegaard. En los símbolos de la religión de Nietzsche, con su voluntad de inmanencia —fuera del cálculo eterno de las cosas: la voluntad de poder; el sí frente al ser; el placer: (que) quiere profunda, profunda eternidad— ya no queda ningún contenido trascendente si se los acepta inmediatamente. Sólo haciendo rodeos y con trabajo es posible actualizarlo interpretando un contenido esencial desde estos símbolos. En Kierkegaard, que revivificó las profundas fórmulas de la teología, podrían verse las apariencias del arte inaudito de un hombre acaso incrédulo para obligarse a la fe.

La semejanza del pensar de ambos es tanto más característica cuanto que se está en presencia de una aparentemente esencial disparidad entre la fe cristiana del uno y el acentuado ateísmo del otro. En una época de la reflexión que vive en la apariencia como si todo lo pasado siguiese subsistiendo, el desechar de la fe y el obligarse a la fe se pertenecen mutuamente. Podrá parecer creyente el ateo e incrédulo el creyente: ambos están situados en la misma dialéctica.

Lo que engendran con su pensar existencial, no lo hubieran podido sin la plena posesión de la tradición; ambos poseen la plenitud de la formación fundada en la antigüedad; ambos han sido educados en la piedad cristiana, sus móviles son inconcebibles prescindiendo del origen cristiano. Por más que ambos se baten apasionadamente contra estas corrientes de la tradición en la figura que han tomado a través de los milenios, encuentran, sin embargo, en este origen un sostén histórico y para ellos imborrable; están ligados a un origen que llena su propia fe: Kierkegaard al cristianismo del Nuevo Testamento, tal como él lo entiende, Nietzsche a un helenismo presocrático.

Mas en ningún lugar, ni en lo finito, ni en un origen cons-

cientemente captado, ni en una trascendencia de la que se asieran determinadamente, ni en una procedencia histórica se encuentra para ellos el sostén definitivo. Parecería como si su ser-ahí, por consumar hasta el fin toda la perdición de la época, fuera por esto un ser-ahí que se quebranta, y en cuyo quebranto mismo se está revelando una verdad que de otro modo careciera de lenguaje.

Aunque logran la inaudita soberanía de su ser, les viene juntamente con ella la soledad carente de mundo a que están condenados: son como proscriptos.

Son excepciones en todo sentido. Su físico anda a la zaga de su esencia: su fisonomía desconcierta por pasar, relativamente, inadvertida, lejos de grabarse en la memoria como tipo de grandeza humana. Parece como si a ambos les faltara algo ya en la mera vitalidad. Parece como si fueran espíritus que, eternamente jóvenes, faltos de realidad, llegaron al mundo por error por cuanto carecen de un mundo al que pertenecer.

Algunos de los hombres que los rodean se sienten misteriosamente atraídos en su presencia, arrobados por un instante como a un ser superior; mas ninguno los ha amado propiamente.

En su vida y comportamiento nos salen al paso rasgos extravagantes y peregrinos. Se los ha llamado con ligereza 'enfermos mentales'. Sin perjuicio de la singular altura de su pensar y la nobleza de su ser, antes bien haciendo brillar los mismos a plena luz del día, son, en efecto, objeto de un análisis psiquiátrico en cuyo transcurso fracasan siempre todo diagnóstico tipológico y toda clasificación por rubros.

No caben dentro de ninguno de los tipos anteriores a ellos (poeta, filósofo, profeta, santo, genio); con ellos hace su entrada en la historia una nueva figura de la realidad humana: son, por así decirlo, un destino expiatorio, víctimas cuyo camino los hace salir del mundo haciendo acopio de experiencias a favor de otros. Empeñando sin restricciones todo su ser, son como una versión moderna de los mártires, por más que nieguen serlo. Cumplen su misión por su ser como excepción.

Ambos son insustituíbles como fracasados que se atrevieron a la acometida y en los que nos orientamos recibiendo noticia de algo que sin semejante sacrificio nunca hubiera llegado a nuestros oídos, algo que nos parece esencial sin que podamos captarlo suficientemente hasta ahora. Es como si hablara la misma verdad causante de una inquietud que toca lo más profundo de nuestra conciencia del ser.

También la trayectoria externa de sus vidas presenta semejanzas sorprendentes. Para ambos llegó el fin repentino ya en la cuarta década de su vida. Poco tiempo antes —sin saber nada de su próximo fin— proceden al ataque público y apasionado, Kierkegaard contra la cristiandad en la figura de la iglesia y la falta de probidad general, Nietzsche contra el mismo cristianismo.

Ambos se hicieron célebres en su primera aparición literaria, siendo en lo sucesivo imposible vender sus libros posteriores; tuvieron que imprimir por cuenta propia lo que escribieron.

También fué común a ambos el destino de hallar un eco sin la menor comprensión. Para la época, que en ninguna forma les tendió una mano, no fueron sino una mera sensación. La seducción ejercida por la belleza y el brillo de su lenguaje, las cualidades poéticas y literarias, lo agresivo de sus contenidos acabaron por impedir el acceso a sus verdaderos móviles. Ambos fueron endiosados, poco después de su muerte, por aquellos con quienes menos tenían en común. La época que ellos mismos habían querido superar pudo, por así decirlo, desahogar sus excesos en pensamientos de ellos seleccionados al azar.

La modernidad, precisamente en su depravación, se ha cebado en ellos: de su reflexión, en vez de mantenerse en la gravedad de la reflexión infinita, se hizo un medio de la sofística encuadrada en una locuacidad cualquiera; sus palabras como toda su figura se gozaron como una grandiosa atracción estética; acabaron por disolver el resto de todos los vínculos en los demás, quienes no aspiraban a ser conducidos al origen de la verdadera seriedad, sino que deseaban ganar piedra libre para su capricho.

De esta manera el efecto surtido por ellos fué, contrariamente al sentido de su esencia y su pensar, infinitamente disolvente.

Su misión se les va haciendo cada vez más clara desde su juventud a través de la reflexión que los acompaña constantemente; ambos ofrecen, al final de su vida en una mirada retrospectiva, una última autocomprensión mediante una interpretación total de su obra, hasta tal punto concluyente que, en efecto, la posteridad los entenderá tal como querían ser entendidos; todo su pensar adquiere ahora un sentido nuevo que va más allá del que puede comprenderse inmediatamente; este autorretrato es inseparable de su obra, pues él como ellos se entendieron a sí mismos no es un agregado que sobreviene a la obra, sino un rasgo esencial de todo su pensar.

Uno de los dos motivos comunes a ambos para la exposición exhaustiva de su autocomprensión es la voluntad de no ser confundidos. El ser confundidos lo señalan como su profunda preocupación. A raíz de la misma no sólo buscan siempre nuevas formas de comunicación para expresar sus ideas, sino también la manifestación directa del sentido del todo, tal como lo perciben al final. Su constante esfuerzo se dirige a preparar una correcta comprensión de lo dicho por ellos, a causa del peligro de ser mal entendidos.

Puesto que ambos poseen la clarividencia para su época —con una certeza que los subyuga se percatan claramente hasta de los más diminutos rasgos del ser-ahí actual, de lo que ocurre: el final de una vida conexa a través de milenios — y puesto que al mismo tiempo advierten que nadie lo ve excepto ellos mismos que poseen una consciencia de la época que no tiene nadie, pero que pronto tendrán también otros y aun todos, llegan necesariamente a un inaudito crecimiento de la consciencia de la propia personalidad: su existencia debe de tener un significado muy especial. Y no se cifra esto tan sólo en la simple superioridad del espíritu —en Kierkegaard respecto de todos los hombres que cruzaron su camino, en Nietzsche respecto de la mayor

parte de ellos— la que no pueden menos que notar, sino que es algo monstruoso lo que los hace a cada uno en particular seres únicos solitarios de la historia mundial.

Pero esta conciencia de la propia personalidad realmente fundada, expresada en algún momento fugaz, luego nuevamente apagada, es en Kierkegaard moderada en todo momento por la humildad de su actitud cristiana — en ambos por el saber psicológico de su humano ser-malogrado. Lo más sorprendente para ellos llega a ser entonces que precisamente esta forma suya de ser-malogrado es a su vez la condición de su grandeza peculiar; pues ésta no es para ellos grandeza simplemente, sino una grandeza única e irrepetible que pertenece propiamente a la situación de la época.

Notable es también cómo ambos llegan a parábolas similares para expresar este aspecto de su ser. Nietzsche se compara al "garabateo que un poder desconocido deja sobre el papel para probar una nueva pluma" [30]; su problema constante es el valor positivo de su enfermedad. Kierkegaard hasta cree "ser tachado de la mano poderosa de Dios, ser borrado como un ensayo malogrado" [31], se siente como una sardina desplazada hacia el extremo de la lata y aplastada [32]; le ocurre el pensamiento "que en cada generación hay dos o tres que son sacrificados por los otros y que han de descubrir a través de horribles sufrimientos lo que a los otros beneficiará..." Se siente como una "interjección en el discurso, sin influencia sobre la frase" [33], como una "letra impresa al revés en la línea" [34], y se compara a los vales del año de 1813, desquiciado desde el punto de vista monetario, que fué el de su nacimiento: "Hay algo en mí como si yo fuera algo grande, pero debido a alocadas coyunturas es muy poco lo que valgo" [35].

30 A Gast 8, 81.
31 Diar. I, 120.
32 Diar. I, 231.
33 Diar. I, 92.
34 I, 144.
35 Diar. I, 211.

Ambos son conscientes de su ser como 'excepción'. Kierkegaard desarrolla una teoría de la excepción mediante la cual se entiende a sí mismo, mientras que representa lo general o lo humano en el hombre caritativamente, como lo otro que a él le ha sido negado. Nietzsche se sabe una excepción y habla "a favor de la excepción, supuesto que nunca quiera llegar a ser la regla" [36], y exigiendo al filósofo que "justamente por ser la excepción debe prestar su amparo a la regla" [37].

Nada, pues, más ajeno a ambos que el querer servir de paradigma para otros. Kierkegaard se ve a sí mismo como "una especie de hombre de ensayo": "en sentido humano, nadie puede formarse de acuerdo a mí..., soy un hombre como podría ser necesario en una crisis: un conejillo de Indias, por así decirlo, para el ser-ahí" [38]. Nietzsche rechaza a quienes quieren seguirle: "¡no me sigas a mí, sino a ti!".

Este ser-excepción, tan atormentador para ellos como único cual exigencia de su misión, lo caracterizan ellos, también de consuno, como un puro ser-espíritu, como despojados de la vida propiamente dicha. Kierkegaard dice que está "corporalmente casi en todos los respectos despojado de las condiciones que le harían acreedor al calificativo de hombre entero" [39]; que nunca ha vivido propiamente sino como espíritu; que no ha sido hombre, mucho menos niño y adolescente [39a], que le falta "el destino animal en relación al ser-hombre" [40]; que su melancolía "llega hasta el límite de la demencia", que es "algo que puede ocultar mientras sea independiente, pero que le inutiliza para todo servicio donde no sea él mismo quien determina todo" [41]. En cuanto a Nietzsche y su experiencia de un puro ser-espíritu, "de estar condenado a no amar por la superabundancia de luz,

[36] 5, 106.
[37] 16, 3030.
[38] IV, 332.
[39] B. d. R. 77.
[39a] Cr. 438.
[40] Diar. II, 167
[41] Diar. II, 94.

por su naturaleza solar"[42], la cantó de manera conmovedora en el "Canto de la Noche" del Zaratustra: "Luz soy; ¡ojalá fuera noche!... Vivo en mi propia luz..."[43].

La espantosa soledad ligada al ser excepción les es común a ambos. Kierkegaard sabe que no puede tener amigos; Nietzsche ha sufrido con clara conciencia de su creciente soledad hasta el punto de creerla insoportable. También aquí aparece en ambos la misma parábola: Nietzsche se compara al pino que crece en las alturas al borde del precipicio: "¡Solitario soy! Y, ¿cómo se atrevería nadie a hospedarse aquí?..., un ave de rapiña, acaso, que cebándose en la desdicha ajena se ase de mis cabellos...". Kierkegaard, por su parte, dice así: "Como un pino solitario, recluído egoísticamente y orientado hacia las alturas, estoy ahí, sin dar sombra, y sólo la paloma silvestre hace su nido en mis ramas".

Con lo perdido, lo malogrado y casual de su existir forma un grandioso contraste su conciencia, creciente en el transcurso de sus vidas, del sentido, significado y necesidad de todos los acontecimientos que les sobrevienen:

Kierkegaard lo llama la 'Providencia'. Reconoce lo divino en que "todo cuanto ahi ocurre, se dice, sucede, etc., es ominoso"; "lo que hay de facto se está trasformando continuamente en el sentido de significar algo muy superior"[44]. Lo que hay de facto no es para él algo de que se debe procurar librarse, antes bien algo que se debe tratar de penetrar hasta que el mismo Dios otorgue la explicación[45]. También el sentido de lo que él, Kierkegaard, hace por sí mismo se revela sólo después: es "lo sobreañadido que no debo a mí mismo sino a la Providencia, y se muestra continuamente de tal manera que, lo que hago al cabo

[42] 15, 97.
[43] 6, 152 ss.
[44] Diar. II, 275.
[45] Diar. I, 201.

de la mayor deliberación posible, sin embargo lo entiendo siempre mucho mejor después" [46].

Nietzsche ve la casualidad. Para él se trata de aprovechar las casualidades. En su opinión la "excelsa casualidad" domina el ser-ahí [47]. "El hombre de la suprema espiritualidad y fuerza se siente a la altura de cualquier casualidad, pero también totalmente envuelto en la nevada de las casualidades" [48]. Mas esta casualidad se va haciendo para Nietzsche más y más dotada de sentido, al que acepta admirado: "¡lo que llamáis casualidad — vosotros mismos sois lo que cae para vosotros y sobre vosotros!" [49]. A lo largo de toda su vida se encuentran en Nietzsche insinuaciones de cómo acontecimientos bien determinados y tocantes a él le revelan en medio de la más grande casualidad, y precisamente ahí, un sentido oculto, hasta que llega finalmente a escribir: "ya no hay casualidades" [50].

Para significar, empero, cómo en el extremo límite de lo vivible no es el ser pesado, sino precisamente la perfecta ligereza lo que deviene expresión de su saber, ambos se valen de la imagen de la danza. En el postrer decenio de su vida Nietzsche utiliza la danza en figura siempre distinta como parábola de su pensar, cuando éste es primigenio. Kierkegaard, a su vez, dice: "para esto me he formado..., poder bailar en todo momento y con ligereza al servicio del pensamiento..., al instante pongo en juego mi vida, tan pronto como aparece una dificultad. Entonces es fácil bailar, pues el pensamiento de la muerte es una ligera bailarina; todo hombre me resulta demasiado pesado...". Nietzsche ve a su enemigo jurado en el "espíritu de la gravedad" —en moral, ciencia, finalismo, etc.—, pero la superación no significa desecharlo para hacerse voluble en la ligereza de la

[46] Diar. I, 254.
[47] 14, 24.
[48] 14, 28.
[49] 14, 269.
[50] A Overbeck, Navidad 1888.

arbitrariedad, sino llegar a través de lo más pesado hasta el impulso elevador, cuya consecución es la danza libre.

El saberse excepción les impide a ambos presentarse como profetas. Verdad es que parecen, como aquellos profetas, seres que hablan desde una profundidad inaccesible, pero en un sentido que responde a la época: Kierkegaard se compara a un pájaro al que llaman el profeta de la lluvia: "cuando en una generación se ciernen los nubarrones de la tormenta, aparecen individualidades como yo" [51]. Ellos son profetas que en cuanto tales deben ocultarse. Se van haciendo conscientes de su *misión en un continuo retroceder* ante los extremos de su exigencia, para rechazar toda concepción que pudiera ver en ellos modelo y camino. Kierkegaard repite innumerables veces que no es autoridad, ni profeta, ni apóstol, ni reformador y que ni siquiera tiene la autoridad que confiere un cargo; que su misión es llamar la atención; que es un talento de policía, un espía al servicio de la divinidad. Revela, pero no dice lo que hay que hacer. Nietzsche quiere "despertar la máxima desconfianza en contra de sí mismo" [32] y declara que "pertenece a la humanidad de un maestro poner a sus alumnos en guardia frente a él" [53]. Lo que él quiere, se lo hace decir a Zaratustra quien abandona a sus discípulos: "¡apartaos de mí y defendeos de Zaratustra!" Y todavía en el *Ecce homo* dice Nietzsche: "en último término no hay en mí nada de un fundador de religión..., no quiero creyentes..., tengo un miedo pánico de que algún día se me pudiera canonizar..., no quiero ser un santo, antes bien un payaso..., tal vez sea un payaso" [54].

Hay en ambos una desconcertante polaridad entre un exigir incondicional y definido por una parte, y la timidez, el retroceder, la apariencia de un no-atreverse, por otra parte. El intentar, el quizá, lo posible son la manera de su decir; la falta de disposición

[51] Diar. I, 231.
[52] 14, 361.
[53] 4, 304.
[54] 15, 116.

de ser guía es propia de su actitud. Mas ambos viven con el secreto anhelo de poder traer la salvación si lo pudieran y si ésta fuera hallada como tal ante el tribunal de su rectitud humana. A este estado de cosas responde la manera cómo hacia el fin de su vida proceden temerarios, casi desesperados, luego con la más completa tranquilidad, al ataque público, abandonando finalmente su reserva en pensar lo posible a favor de la voluntad de acción. El ataque de Kierkegaard contra la cristiandad del ser cristiano eclesiástico y el ataque de Nietzsche contra el cristianismo como tal, ambos de súbita violencia e inexorable decisión, se corresponden. Ambos ataques son acciones puramente negativas, hazañas de veracidad, no constructivas de un mundo.

Lo que significan Kierkegaard y Nietzsche no se manifiesta sino a raíz de lo que resulta de ellos en lo sucesivo. El efecto producido por ambos es imprevisiblemente grande —más grande aún en el pensar general que en la disciplina de la filosofía—, pero infinitamente ambiguo.

Lo que Kierkegaard significa propiamente no se ve claro ni en la teología ni en la filosofía:

La teología protestante moderna en Alemania, donde es propia, la mayoría de las veces parece estar bajo el influjo determinante, directo o indirecto, de Kierkegaard, pero de un Kierkegaard que en mayo de 1855 distribuyó como suma práctico-activa de su pensamiento y bajo la divisa: "A la medianoche lenvantóse un clamor" (Mt. 25, 6) un volante, en el que dice: "por el hecho de dejar de participar en el culto divino público tal como se practica ahora... tienes constantemente... una gran culpa menos: pues, no tomas parte en hacer burla de Dios presentando como cristianismo del Nuevo Testamento lo que no es tal".

En la filosofía moderna llegaron a desarrollarse por Kierkegaard impulsos decisivos. Conceptos fundamentales, los más esenciales del filosofar actual, sobre todo en Alemania, se remontan a Kierkegaard, un Kierkegaard, empero, cuyo pensar

en su totalidad parece disolver la filosofía sistemática anterior, que desecha toda especulación y que, donde reconoce a la filosofía, dice en el mejor de los casos: "La filosofía podrá cuidarnos — más no alimentarnos".

Podría ocurrir que tanto la teología como la filosofía, cuando siguen a Kierkegaard, disimulen algo esencial para utilizar sus conceptos y fórmulas con fines propios y muy distintos — podría ocurrir que dentro de la teología también una teología *no creyente*, munida de los refinados medios de pensar de Kierkegaard en paradojas dialécticas, fabrique una especie de enunciados de fe, que concilia con su entendimiento el que ella se tenga por cristianamente creyente — podría ocurrir que un filosofar que marcha de la mano de Kierkegaard se alimente secretamente de la substancia cristiana que ignora al hablar.

Lo que significa Nietzsche quedó igualmente en la oscuridad. En Alemania el efecto que ha producido no es igualado por ningún otro filósofo. Pero parece que todas las actitudes, todas las cosmovisiones y maneras de sentir se apoyan en él como autoridad. Acaso ninguno de nosotros sepa aún lo que implica y causa este pensar en su conjunto.

De ahí que todo aquel que se abre al influjo de Kierkegaard y Nietzsche tenga el deber de honestidad de aclarar cómo los trata, cuál es su posición frente a ellos, qué son para él y qué hace de ellos.

El efecto que poseen en común de encantar para luego desencantar, conmover primero para dejar luego insatisfecho, como si las manos y el corazón se quedaran vacíos, no es sino la clara expresión de su propia voluntad: todo depende de lo que el lector hace de su comunicación por sí mismo en su actuar interno cuando no logra la plenitud como en otros casos mediante una determinada intelección, una obra de arte, un sistema filosofía o una profecía aceptada con fe. Ellos suspenden toda satisfacción.

Son, en efecto, la excepción sin ser el modelo de ningún seguimiento. Dondequiera que alguien ha imitado a Kierkegaard

o Nietzsche, aunque sólo fuera su estilo, cayó en la ridiculez. Lo que hicieron estos dos estaba ya de por sí, por momentos, en el justo límite donde lo sublime se trueca de súbito en ridículo; lo que hicieron fué posible una sola vez. Es verdad que todo lo grande posee una unicidad que nunca puede repetirse de manera idéntica. Pero en la actitud frente a esta unicidad es algo muy distinto vivir en ella mediante reproducción y apropiación, o vivir a distancia de la orientación que a la vez que nos transforma, nos aleja.

Ellos nos despiden sin darnos una meta y sin imponernos tareas determinadas. Cada cual sólo puede llegar a ser por ellos lo que él mismo es. Mas qué es esto en los seguidores de ellos, es cosa que hasta el día de hoy no está decidida. La cuestión es cómo hemos de vivir nosotros que no somos una excepción, pero que buscamos nuestro camino interior con la mirada fija en esta excepción.

Estamos en la situación espiritual de que el apartar la mirada se convierte ya en germen de deslealtad. Es como si recién ellos nos forzaran a salir de una irreflexión que sin ellos parece subsistir para nosotros hasta en el estudio de los grandes filósofos. Ya no podemos proseguir tranquilos en la continuidad de la tradicional formación de conceptos, porque con Kierkegaard y Nietzsche se ha hecho efectiva una manera de experiencia intelectual de la existencia, cuyas consecuencias no salieron todavía a la luz en todos sus aspectos. Plantearon una cuestión no penetrada aún, pero ya sensible, que todavía permanece abierta. Por obra de ellos se ha hecho consciente y efectivo el que ya no hay para nosotros ningún fundamento incuestionable; ningún fondo subsiste para nuestro pensar que no haya sido puesto en tela de juicio.

Para quien se ocupa de ellos resulta igualmente grande el peligro de quedar cautivo, como el de no tomarlos en serio. Es inevitable que la relación con ellos sea ambivalente. Ambos, lejos de haber estructurado un mundo, parecen disolverlo todo, siendo, sin embargo espíritus positivos. Si realmente queremos acercar-

nos a ellos de una manera distinta de la usual para todos los grandes, hay que realizar una nueva y peculiar relación con el pensador creador.

Si en vista de la época y del pensar creado por Kierkegaard y Nietzsche se formula la pregunta: ¿y ahora, qué?, entonces señala Kierkegaard hacia lo absurdamente cristiano, ante lo cual desaparece el mundo, mientras que Nietzsche señala hacia la lejanía, lo indefinido que no aparece como substancia de la cual podamos vivir. Nadie aceptó las respuestas dadas por ellos; no son las nuestras. Es asunto nuestro el ver qué será de nosotros y en virtud de nosotros, en relación con ellos. Mas esto no puede de ninguna manera proyectarse ni fijarse previamente.

Sería un error, por lo tanto, suponer que a raíz de una sinopsis histórico-universal de la evolución del espíritu humano pudiéramos deducir lo que ahora tendrá que ocurrir. No estamos situados fuera del todo, a la manera de un Dios así concebido que capta por anticipado el conjunto. Para nosotros no puede sustituirse ninguna presencia por una pretendida historia del mundo de resultas de la cual quedaría determinado nuestro lugar y nuestra misión. Tampoco esta lección quiere abarcar el todo con su mirada, sino recordando el pasado hacer accesible a nuestra sensibilidad la situación a raíz de sí misma. Nadie sabe qué será del hombre y su pensar. Puesto que el ser-ahí, el hombre y su mundo no han llegado aún al fin, no puede haber una filosofía acabada así como no puede haber una anticipación del todo. Nosotros los hombres planeamos fines temporalmente limitados, que resultan siempre algo completamente distinto de lo que nadie pretendiera; del mismo modo, el filosofar es una acción causante de la interioridad del hombre que no puede saber cuál es el sentido que tiene en última instancia ni, consecuentemente, derivar su misión actual como una parte especial de un todo supuesto de antemano. Antes bien, lleva esta misión del origen ahora experimentado y del contenido aun oscuramente querido a la conciencia. Filosofía, en cuanto pensar, es siempre al mismo tiempo la conciencia del ser que se consuma para este

instante, sabiendo que al ser pronunciado como algo definitivo no tendría consistencia.

A diferencia de una pretendida sinopsis de la situación conjunta espiritual y real, filosofamos teniendo conciencia de una situación que conduce nuevamente a los últimos límites y orígenes del ser-hombre. Nadie puede en este momento desarrollar de manera completa y definida las tareas que esta situación impondrá a pensar. Vivimos, por así deciro, en la rompiente de las posibilidades, bajo la continua amenaza de ser derribados, pero siempre dispuestos a levantarnos de nuevo a pesar de todo — y en la filosofía dispuestos a consumar nuestros pensamientos reales, es decir, los que causan en nosotros el ser-hombre, en presencia de quien nos plantea las cuestiones. Estos pensamientos nos son posibles cuando el horizonte se va haciendo ilimitado, las realidades claras y manifiestas las verdaderas cuestiones. De las tareas que de esta manera se imponen al pensar, he escogido una para las próximas tres lecciones:

El antiquísimo problema del filosofar que se manifestaba en la relación de lo racional con lo no-racional, debe verse de nuevo en su figura actual, asimilando la tradición en vista de Kierkegaard y Nietzsche.

Formulamos este problema fundamental con las palabras: 'razón' y 'existencia'. Esta fórmula abreviada no quiere significar una antítesis, antes bien una interconexión que a la vez señala más allá de sí misma.

Elegimos las palabras razón y existencia por parecernos que en ellas nos habla de la manera más encarecida y pura la cuestión de la posibilidad de iluminar lo oscuro, de la captación del origen a raíz del cual vivimos sin que pudiera hacerse transparente, por más que exija el máximo de racionalidad.

La palabra 'razón' es para nosotros portadora de la amplitud, claridad y veracidad kantianas; la palabra 'existencia' está elevada por Kierkegaard a una esfera en virtud de la cual hace aparecer en infinita profundidad lo que se sustrae a todo saber definido; la palabra no puede desgastarse por ser solamente

una de las muchas que designan el ser, por lo cual o no significa nada, o hace valer al punto el sentido pretendido por Kierkegaard.

Lo que nos proponemos en las próximas tres lecciones girará cada vez en torno a otro pensamiento capital perteneciente al tema; pero común a los tres ha de ser el que en figura de cuestiones lógicamente conceptuadas tiendan justamente hacia lo que por su significación es lo más allegado a la vida. La filosofía, donde se logra, es aquel único pensar en el cual la abstracción lógica y el presente real se hacen como idénticos. Los impulsos fundamentales del filosofar viviente no pueden manifestarse de verdad sino en formalidad pura. Son operaciones cogitativas cuya comprensión y participación pueden causar una acción interior de todo el hombre: el producirse a sí mismo desde el origen de las posibilidades cogitativas, para percatarse del ser en el ser-ahí.

Si bien mis lecciones no satisfarán ni de lejos a tan elevado propósito, es, sin embargo, esencial conocer las proporciones del asunto que uno se esfuerza por abordar. El valor para hacer lo que excede las propias fuerzas podemos hallarlo, en primer lugar, en que son tareas humanas, ya que el hombre es el ser al que le es propio imponerse tareas superiores a sus fuerzas, y en segundo lugar en que, quienquiera cree haber percibido, aunque sólo fuera por un instante, el auténtico tono filosófico, no se cansará jamás de quererlo comunicar.

Sólo la quinta lección habrá de retomar el tema de la presente, exponiendo con mirada retrospectiva sobre los pensamientos entonces consumados por nosotros, cuál podría ser en la actualidad, en una situación decisivamente codeterminada por Kierkegaard y Nietzsche, la misión de la filosofía.

LECCIÓN 2ª

LO ABARCADOR

1. Lo abarcador como lo que somos: ser-ahí, conciencia absoluta, espíritu.
2. *Lo abarcador como el ser mismo: mundo y trascendencia.*
3. Existencia: animación y fundamento de todas las maneras de lo abarcador.
4. Razón: el vínculo que une las maneras de lo abarcador.
5. Razón y existencia.
6. Meditación sobre el significado de la forma de esta idea fundamental.
7. Resultado filosófico.

UNA DE LAS POSIBILIDADES DEL FILOSOFAR es el movimiento de *la lógica filosófica* en las operaciones cogitativas que hacen presentes las maneras del ser según su forma. Al intentar alguna iniciación de esta posibilidad en las tres lecciones centrales, prescindimos de todo filosofar concreto, es decir, del desarrollo de determinados contenidos cósmicos, existenciales metafísicos. El fin perseguido será más bien realizar en nuestro ser-hombre, arrinconado a sus límites por Kierkegaard y Nietzsche, horizontes y formas donde los contenidos filosóficos muestran por primera vez su acrisolamiento a prueba de engaños.

La expresión alemana *das Umgreifende,* empleada ya por el autor en otras obras suyas traducidas al castellano, ha sido vertida de diversas menares, como por *ejemplo: 'lo englobante', 'lo circunvalante',* etc. Tal *diversidad,* fuera de ser indicio de una dificultad real, obedece a la obligación del traductor de buscar la palabra que verosímilmente habría empleado el autor de haber pensado su idea en el idioma al que es traducida. Sin restar mérito a ninguna de las versiones conocidas, 'lo abarcador' me ha parecido la palabra que más se acerca al sentido del original y que mejor se adapta a las modulaciones a que está sujeta en el transcurso de la obra. (*N. del E.*).

Para obtener de lo verdadero y real la visión purísima que no se deja encadenar por el vínculo de ninguna cosa particular ni obnubilar por una atmósfera determinada, debe el hombre tratar de penetrar pensando en la mayor amplitud de lo posible. Al hacer esto se le presenta la siguiente experiencia: Todo lo que se nos hace objeto, aunque fuera el mayor de todos, está, para nosotros, siempre aun dentro de otro, es decir, no es el todo. Adondequiera que lleguemos, el horizonte que abarca lo obtenido va más allá, obligándonos a desistir de toda estada definitiva. No logramos un punto de vista desde el cual fuera posible abarcar con la mirada el conjunto concluso del ser, ni una sucesión de puntos de vista en cuyo conjunto el ser se manifestara, aunque sólo fuera indirectamente, como concluso.

Ahora bien: vivimos y pensamos, no obstante, en todo momento dentro de un horizonte. Por el hecho de haber horizonte, o sea, de anunciarse constantemente algo ulterior del que es abarcado el horizonte obtenido, nace la cuestión de *lo abarcador.* Lo abarcador no es aún el horizonte dentro del cual se nos aparece toda manera determinada de lo real y del ser-verdad, sino que es aquello dentro de lo cual está incluído cada horizonte particular como en lo simplemente incluyente.

Esto, lo abarcador, se nos hace tan presente como desvaneciéndose en dos perspectivas opuestas: o como el ser mismo, que es todo, en y por el cual somos; o como lo abarcador que somos nosotros mismos y dentro del cual se nos aparece toda determinada manera de ser; esto sería, como medio, la condición bajo la cual todo ser se hace ser para nosotros. En ambos casos lo abarcador no es la suma de las maneras de ser en cada caso, de cuyos contenidos sólo conocemos una parte, sino el todo como el extremo fondo del ser, que se sostiene a sí mismo, sea el ser en sí, sea el ser para nosotros.

Todo nuestro saber natural de las cosas y nuestro trato con ellas está situado entre estos últimos y ya no fundados orígenes del ser abarcador, los que nunca se nos presentan como objeto de la experiencia, ni se hacen objeto al ser pensados, pareciendo,

por consiguiente, vacíos. Pero es precisamente aquí donde recién parece ser alcanzable la más profunda intelección del ser, mientras que todo otro saber del ser no es sino el saber de un ser individual y particular.

El saber de la pluralidad nos distrae en contenidos siempre distintos, se llega hasta lo interminable si no es que fijamos arbitrariamente un límite con motivo de algún fin no cuestionado o un interés casual, y en los límites se enreda cada vez en dificultades desconcertantes. El saber de lo abarcador, empero, situaría todo lo conocible en un todo y bajo las condiciones del mismo.

Esta búsqueda del ser mismo, más allá de todo lo interminable inherente a lo particular y parcial, es el primer camino, siempre recorrido de nuevo, del filosofar, al que alude Aristóteles con "la cuestión planteada desde un principio y ahora y siempre, y la que conduce siempre a problemas insolubles, a saber, qué es el ser" (1028 b), no de otra manera que, por ejemplo, Schelling quien opina que "la explicación más antigua y correcta de la filosofía" es la que dice que "es la ciencia del ente"; mas el encontrar qué sea el ente, a saber, lo que es de verdad, esto es lo difícil: *hoc opus, hic labor est* (II, 3, 76). El que esta pregunta y, con ella, la tarea torne siempre a aparecer de nuevo desde los principios del filosofar, podrá despertar una cierta confianza hacia el sentido fundamental permanente del mismo, no obstante la casi infinita variedad en que se nos presenta.

La primera dificultad está en entender correctamente la cuestión misma. Empero, la correcta comprensión habida no puede mostrarse sino en la respuesta, y esto sólo en la medida en que a partir de ella se comprenden y abarcan en su conjunto las formas de la cuestión, así como las respuestas dadas, tal como históricamente se presentan, para luego, mediante una fundamentada interconexión de su sentido, poder ser asimiladas en su verdad y desechadas en su error. Después de los gigantescos proyectos y cataclismos del filosofar, no puede lograrse esto por medio de la compilación sintética de todas las ideas, ni por una forzada limitación sobre un pretendido rasgo fundamental al

que todo tenga que someterse. Debe suponerse una postura filosófica, cuya pasión por la verdad alcanza por una parte una constante autoposesión de la propia existencia, y sin embargo, por otra, la reflexividad necesaria para percibir, en actitud de cuestionar, siempre e incesantemente de nuevo, la amplitud ilimitada en la que finalmente puede manifestarse por primera vez la simplicidad del origen.

De los dos caminos que conducen al ser como lo abarcador, el elegido por todos y el que resulta más natural a todo filosofar incipiente es el que ha sido pensado como camino al ser en sí mismo, como naturaleza, mundo, Dios. Nosotros, empero, nos decidimos, por ahora, por el otro, el camino que desde Kant es *ineludible*, planteando la pregunta por lo abarcador que somos nosotros. Aunque sabemos, o por lo menos tenemos en cuenta, que ese abarcador de nuestro ser no es de ninguna manera el ser mismo, este último no se nos hará accesible con pureza crítica sino recorriendo hasta el fin el camino abierto por Kant.

Lo abarcador que somos nosotros — llamémosle nuestro 'ser-ahí' o la 'conciencia' o 'el espíritu', no podemos captarlo como algo que se nos aparece en el mundo. Antes bien es aquello dentro del cual se nos aparece todo lo demás. No lo conocemos en manera alguna adecuadamente como un objeto, sino que nos percatamos de ello como de un límite. Al cerciorarnos de este límite, dejamos atrás un conocimiento que sea claro por ser objetivo mediante la distinción de otros objetos igualmente conocidos. Quisiéramos, por así decirlo, ir más allá de nosotros mismos, para situarnos fuera de nosotros, a fin de ver, observándonos, lo que somos; pero en medio de este pretendido observar permanecemos *siempre* al *mismo* tiempo cautivos dentro de lo que queremos ver como desde afuera.

Revoquemos a la memoria, por un momento, los puntos de partida desde donde lo abarcador ha sido pensado con esfuerzo siempre renovado:

Yo soy, en *primer* lugar, como ser-ahí. El ser-ahí tiene el

sentido abarcador de *realidad* que, captado *sin rodeos, se muestra* al punto en la particularidad del ser explorable como materia, cuerpo vivo, alma, conciencia, pero que en esta forma ya no es el ser-ahí abarcador. Todo lo que es real para mí debe hacerse también en algún sentido real con realidad del ser-ahí en cuanto ser mío; más o menos así como la presencia constantemente sensible de mi cuerpo en las maneras como este cuerpo es tocado, alterado y se hace percipiente.

El ser-ahí, en cuanto aquello otro que me determina con su poder superior, es el mundo. El ser-ahí, en cuanto lo abarcador que soy yo, tan pronto como se hace objeto, deviene algo distinto a *mí*, como el mundo. En la *medida* en que *somos para nosotros* explorables según las *maneras* del ser-ahí, quedamos englobados en el ser-mundo que es, al mismo tiempo, lo otro incomprensible para nosotros, la naturaleza; estamos comprendidos tan sólo como una manera de ser entre otras, y todavía no como propiamente humanos. Nuestro conocimiento de lo abarcador del ser-ahí que, a la vez, somos, quita al conocimiento de algo particular, como el que nos comprendemos, la pretensión de captarnos en nuestra totalidad.

Aunque nunca entiendo mi ser-ahí en cuanto abarcador, sino solamente determinadas y empíricas figuras de la realidad, como materia, vida, alma, *que conociéndolas no puedo reducir a un* único fundamento, estoy, sin embargo, en constante presencia de este ser-ahí abarcador. Si bien conocemos cuerpo y vida, alma y conciencia solamente tal cual se hacen asequibles a nuestra conciencia en cuanto objetos, es, sin embargo, como si nuestra mirada penetrara a través de todo eso conocible hasta el ser-ahí abarcador que, a la vez, somos, y que en toda forma de ser explorado física, biológica y psicológicamente sólo se convierte en algo particular que, en cuanto tal, ha dejado de ser, en efecto, lo abarcador. Por lo tanto, tampoco la conciencia empírica que tengo como ser-ahí viviente, no constituye por sí sola y en cuanto tal lo abarcador que soy como ser-ahí.

Lo segundo abarcador lo soy como conciencia en general.

Solamente lo que entra en nuestra conciencia, lo que puede ser vivido y hacerse objeto, es ser para nosotros. Lo que no entra en la conciencia y no puede de ninguna manera ser tocado por la conciencia cognoscente, es para nosotros como si no fuera. Por lo tanto, todo cuanto para nosotros es, debe tomar una figura en la que puede ser aludido o experimentado en la conciencia; debe manifestarse de alguna manera mediante un ser-objeto, debe tener presencia en un acto temporal de la conciencia, debe hacerse lenguaje en la forma de algo pensable, alcanzando así una forma de comunicabilidad. El que todo ser esté para nosotros sujeto a estas condiciones, nos mantiene cautivos en lo abarcador de ese poder-hacerse-consciente. Pero somos capaces de captar esto claramente en cuanto límite, y tal conciencia del límite nos permite abrirnos a la posibilidad de lo otro que no conocemos. Conciencia, empero, tiene dos significados:

Somos conciencia como ser-ahí viviente, y en cuanto tal aun no ya no abarcador. La vida es el portador de esta conciencia, el fundamento, inconsciente él mismo, de lo que nosotros experimentamos conscientes. Como ser-ahí viviente que somos dentro del abarcador del ser-ahí como tal, devenimos para nosotros objeto empíricamente explorable, nos vemos separados por grupos y clases y como una realidad dividida por individuos particulares de este ser-ahí. No somos, empero, solamente innúmera conciencia particular, ni solamente conciencias más o menos semejantes una a otra, sino dentro de todo ello también conciencia absoluta: con esto queremos decir que estamos orientados hacia el ser percipiendo y sintiendo no sólo de manera similar, sino de manera idéntica. Éste es, a diferencia de la conciencia empírica, el otro sentido de conciencia, el de conciencia absoluta que somos como un abarcador. Entre la variedad de las maneras sujetivas de conciencia y esta validez general de la verdadera conciencia que sólo puede ser una, media un salto. En cuanto conciencia del ser-ahí viviente quedamos encerrados en la pluralidad de lo real infinitamente particular, en la estrechez de la individualización, o sea, no abarcador; como conciencia ab-

soluta, en cambio, participamos de algo irreal, la verdad generalmente válida, y somos, en cambio tal conciencia, algo ilimitadamente abarcador. Siendo como ser-ahí viviente y consciente sólo una especie en cada caso, más aún, un individuo irrepetible y encerrado dentro de su subjetividad, somos algo abarcador como posibilidad del saber y como posibilidad de un saber en común del ser en todas aquellas maneras en que aparece en la conciencia. No solamente participamos de la exactitud de lo conocible, sino también de una legalidad de la forma del querer, obrar y sentir reconocida como generalmente válida. Entendida así, la verdad es extratemporal y nuestro ser-ahí temporal una realización más o menos lograda de un contenido extratemporal.

Mas la separación brusca entre la realidad de la conciencia viva en el acontecer temporal y la irrealidad de la conciencia absoluta como lugar del sentido extratemporal de la única verdad, no es definitiva, sino que es una abstracción que debe ser atravesada en el esclarecimiento de lo abarcador. La realidad de este sentido mismo como temporalidad engendrada que se capta a sí misma y se mueve dentro de aquél, es lo nuevo abarcador que se llama el espíritu.

El espíritu es la tercera manera de lo abarcador como lo que somos. Por el origen de su ser, el espíritu es la totalidad del pensar, obrar y sentir inteligibles, que no se hace un objeto en sí concluso para mi saber, sino que permanece 'idea'. Si bien el espíritu está necesariamente orientado por la evidencia de la verdad de la conciencia absoluta a sí mismo, como por la realidad de lo que se le opone como otro, de la naturaleza entendida y utilizada, se mueve, no obstante, en ambas cosas por las ideas que todo lo esclarecen y entrelazan. Él es la realidad abarcadora de la actividad que se realiza, con lo que le sale al encuentro y consigo misma, en un mundo siempre dado previamente y siempre también transformado. Él es el proceso de refundición y reproducción de toda totalidad, nunca concluído, y sin embargo en todo momento presencia cumplida del camino a una posible consumación del ser-ahí, en la que lo general sería

el todo, y cada particular un ser-miembro del todo. En virtud de una totalidad siempre real y siempre también en quiebra, empuja hacia adelante, para volver a crear siempre de nuevo su posible realidad a raíz del origen actual. Dirigiendo su impulso hacia el todo, se empeña en conservar, intensificar, relacionar todo con todo, no excluir nada, asignar a cada cosa su lugar y sus límites.

El espíritu, a diferencia de la abstracción, de la conciencia absoluta extratemporal, vuelve a ser un acontecer temporal; como tal es comparable al ser-ahí; empero, a diferencia de éste, está en movimiento en virtud de la reflexión del saber, en vez de un mero acontecer biológico-psicológico. Comprensible desde adentro, no investigable como fenómeno natural, el espíritu está de continuo orientado a lo universal en la conciencia absoluta, y con esto una captación de sí mismo y un trabajar sobre sí mismo mediante la negación y la afirmación; es un producirse que lucha consigo mismo.

En cuanto espíritu y en cuanto ser-ahí somos realidad abarcadora. Pero en cuanto ser-ahí estamos inconscientemente ligados hasta los últimos fundamentos de la materia, del ser-vivo y del alma: haciéndonos objeto en esto abarcador, nos conocemos en orden a lo infinito sólo desde afuera, dividiéndonos, a la vez, en realidades separadas por saltos entre sí, y explorables solamente en semejante separación (materia, vida, alma). En cuanto espíritu estamos referidos conscientemente a todo lo que nos es inteligible; transformamos el mundo y a nosotros mismos en inteligibililad que se consuma en totalidades; al hacernos objeto dentro de esto, nos conocemos desde adentro como la una, única realidad omnicomprensiva para la cual todo es espíritu y la que es solamente espíritu.

La distinción entre ser-ahí, conciencia absoluta y espíritu no significa una fijación de hechos separables, sino un hacer presente de tres puntos de partida, desde donde ha de hacerse sensible lo abarcador del ser que somos, y sólo dentro del cual todo ser y todo lo investigable puede enfrentársenos.

Separadas una de otra, las tres maneras ya no son lo abarcador como lo que las hemos actualizado. La conciencia absoluta, en cuanto lugar de una verdad universalmente válida, no puede concluir en sí misma. Señala, por una parte, hacia su fundamento en el ser-ahí, por otra parte, hacia el poder del que debe dejarse dominar, si quiere tener sentido y totalidad, a saber, el espíritu. La conciencia absoluta en sí misma no es sino la articulación irreal de lo abarcador, en virtud de la cual esto se divide en la manera por la que puede ser individualizado y cognoscible como fenómeno natural investigable, y la manera en la que es realidad o libertad inteligible, que concluye en totalidades y es transparente para sí misma. El ser-ahí y el espíritu producen las figuras de la realidad como la que nuestra esencia se hace objeto en lo abarcador; la conciencia absoluta es la figura en la que vemos lo abarcador como condición del ser universalmente válido y del ser comunicable.

Traspasamos lo abarcador que somos nosotros (como ser-ahí, como conciencia en general, como espíritu) con la pregunta: si este todo es el ser mismo.

Si es el ser dentro del cual debe hacérsenos presente todo cuanto sea ser de alguna manera, entonces podría pensarse que este aparecerse es para nosotros, en efecto, todo el ser. Nietzsche, que entendió el ser como ser-interpretado y nuestro ser como un interpretar, quiso rechazar cualquier otro ser como mundo ilusorio. Pero la cuestión no termina en los límites de nuestro saber de las cosas, ni en el percatarse de la conciencia de límite de lo abarcador como lo que somos. Esto abarcador que soy y sé, como ser-ahí, como conciencia absoluta, como espíritu, no es comprensible en virtud de sí mismo, sino que señala hacia algo distinto de él. Lo abarcador que somos no es el ser mismo, sino aparición (no apariencia), en lo abarcador del ser mismo.

Empero, este ser mismo, que se hace sensible para nosotros sólo por la marca del límite, siendo, por esto, lo último que preguntamos, por cuanto este preguntar procede a partir de

nuestra propia situación, es de por sí lo primero. No es producido por nosotros, ni una interpretación ni un objeto; antes bien es lo que, a su vez, produce nuestro preguntar sin darle tregua.

Lo abarcador que somos tiene su límite en primer lugar en el *factum*. Aunque producimos todo lo que conocemos según su forma, ya que tiene que caber en las maneras en que puede llegar a ser objeto para nosotros, no producimos, sin embargo, ni el más ínfimo granito de arena según su ser-ahí. Así, pues, es el ser mismo el que, inmenso en su explorabilidad, se muestra en su aparición, escabulléndose, empero, de continuo en cuanto él mismo, para sólo mostrarse indirectamente en lo que encontramos a lo largo de nuestra experiencia como el ser-ahí determinado y como la legalidad del acontecer en toda su particularidad. Lo llamamos el mundo.

Lo abarcador que somos nosotros, tiene su límite, en segundo lugar, en la cuestión por la que él mismo es: el ser es la transcendencia que no se muestra a ninguna experiencia investigadora, ni siquiera indirectamente; es lo que, en calidad de abarcador simplemente, 'es' tan inexorablemente como no es visible y permanece incógnito.

En presencia del conjunto de las maneras de lo abarcador expuestas hasta aquí, un profundo descontento asalta al filósofo que, no dispuesto a perderse en la contemplación de lo pensable, quiere adelantarse a sí mismo hasta el ser propiamente dicho: es demasiado poco lo que sabe en medio de la demasía de la variedad, aparentemente inconmensurable, hacia la cual se le orienta; en todas las dimensiones de lo abarcador así conceptuado, no siente el ser mismo; queda librado a una inmensidad donde asoma el vacío. La transcendencia vendría a ser como algo incognoscible indiferente, el espíritu una totalidad grandiosa, sí, pero en la que cada individuo en cuanto él mismo, lo más íntimo de lo interior, parece como si desapareciera.

Al centro del filosofar se llega sólo en la conciencia de la existencia posible.

Existencia es lo abarcador no en el sentido de la amplitud de un horizonte de todos los horizontes, sino en el sentido del origen como condición del ser-uno-mismo, sin lo cual toda la amplitud no sería sino dispersión. No haciéndose ella misma nunca objeto ni figura, la existencia es portadora del sentido de toda forma de lo abarcador.

Mientras que el ser-ahí, la conciencia absoluta y el espíritu aparecen, a la vez, como algo que está en el mundo, haciéndose investigables en cuanto realidad experimentable, la existencia no es objeto de ciencia alguna. Sin embargo es aquí donde se halla como el eje en torno del cual gira todo cuanto adquiere verdaderamente sentido en el mundo para nosotros.

La existencia es, a primera vista, como un nuevo estrechamiento, pues no es sino como una, en cada caso, juntamente con los otros. Podría parecer como si la amplitud de lo abarcador quedara reducida a lo único individual del ser-uno-mismo, en cada caso, lo que en presencia de la realidad universal del espíritu parece como la nada de un mero punto. Pero esta estrechez ínsita, por así decirlo, en el cuerpo del ser-ahí empírico de esta conciencia determinada y de este espíritu, es, en efecto, la única posible manifestación de la hondura del ser como 'historicidad'. En todas las maneras de lo abarcador el ser-uno-mismo no llega a ser seguro de sí mismo sino como existencia.

Si consideramos, por de pronto, la existencia en contraste con la conciencia absoluta, aquélla es el ser-oculto del fundamento en mí, al que se manifiesta la transcendencia:

Lo abarcador que somos nosotros, no es sino sólo por relación con algún otro. Así como no soy conciencia sino sólo captando al mismo tiempo la otreidad del ser objetivo bajo cuyas condiciones soy-ahí, y con el trato — así también soy existencia solamente en unión con el saber de la transcendencia como el poder por el cual soy propiamente yo mismo. Lo otro o es el ser en

el mundo para la conciencia absoluta, o es la transcendencia para la existencia. Esto, lo otro, que es otro de doble manera, se hace claro recién por el percatarse de la existencia. Sin existencia el sentido de la transcendencia se disolvería en nada. Sólo quedaría lo indiferente incognoscible, algo concebido como supuesto, algo que debe ser construído por el pensamiento o también algo inquietante y terrorífico para el ser-ahí consciente, y con esto, un ser-ahí que debe ser investigado psicológicamente por cuanto es un ser-ahí de superstición y miedo, el que se pretende luego superar por medio de una intelección racional de lo dado de facto, con la ayuda de la conciencia absoluta. Únicamente en virtud de la existencia, la transcendencia se hace presente sin superstición engañosa y como la realidad, que es propiamente y nunca desaparece para sí misma.

Si hacemos contrastar la existencia con el espíritu, entonces viene a ser lo opuesto al espíritu:

El espíritu es el querer devenir algo total; la existencia posible es el querer ser propiamente.

El espíritu es lo íntegramente inteligible que llega a ser él mismo en el todo; existencia, en cambio, es lo ininteligible, lo que como existencia está en contra y también con la existencia, lo que irrumpe a través de cualquier todo, sin lograr jamás algún todo que lo sea simplemente.

En el espíritu la perfecta transparencia llegaría a ser, ella misma, el origen del ser; en la existencia, por el contrario, en medio de todo esclarecimiento espiritual permanece siempre el irreductible origen oscuro.

El espíritu hace disolverse y desaparecer todas las cosas en algo universal y total; el individuo como espíritu no es él mismo, sino como la unión de lo casualmente individual y de lo necesariamente universal. La existencia, en cambio, es indisoluble en algún otro, porque es lo simplemente adherente, lo insustituíble y, con esto, frente a todo ser-ahí, conciencia y espíritu, lo que propiamente *es*, frente a la transcendencia, a la que sola se rinde sin restricciones.

El espíritu quiere captar todo lo individual en virtud de lo universal reconociéndolo como ejemplar de aquél, o en virtud del todo como cuyo miembro lo considera. La existencia como posibilidad de una decisión ya no deducible de algo universalmente válido es origen en el tiempo, es el individuo como historicidad: es el captar de la extratemporalidad por la temporalidad, y no por el concepto universal.

Históricamente, el espíritu se hace presente a sí mismo en la mirada retrospectiva como totalidad transparente; la existencia, en cambio, es históricamente como eternidad en el tiempo la absoluta historicidad de su ser-ahí concreto en su también ahora siempre subsistente opacidad espiritual. Mas la existencia no es solamente esta imperfección y oblicuidad de todo ser-ahí temporal que en cuanto tal debe siempre aún expandir y transformarse hacia el hacerse-total espiritual, sino que es el propiamente compenetrado ser-ahí temporal: la paradoja de la unión entre temporalidad y eternidad.

La inmediatez del espíritu es la idea en germen, cuya universalidad se desarrolla hasta la perfecta claridad. La inmediatez de la existencia, por el contrario, es su historicidad en relación a la transcendencia, es decir, la irreductible inmediatez de su fe.

La fe del espíritu es la vida de la idea universal, en la que, por último, tiene validez el enunciado: pensar es ser. La fe de la existencia, en cambio, es lo insondable en ella misma, sobre lo cual, para ella, descansa todo, en lo que, para ella, están también ligados y concluídos el espíritu, la conciencia y el ser-ahí, donde, finalmente, están primariamente impulso y fin, de manera que vale el aserto de Kierkegaard: fe es ser.

Cuando la existencia tiene intelección de sí misma no ocurre lo que tiene lugar en la intelección de algún otro, ni es una intelección que, desprendida del inteligente, podría significar todavía la intelección de un contenido, ni tampoco un observar, sino que es el origen que llega a ser él mismo sólo al esclarecerse. No es como el participar en otro, sino al mismo tiempo el entender y el ser de lo entendido. No es una intelección en lo uni-

versal, pero sí a través del entender en lo universal (en el medio del espíritu) la intelección sin universalización en lo absolutamente presente, en el obrar, en el amor, en toda figura de la conciencia absoluta. Es la diferencia entre cómo entiendo el amor de otro sin jamás poder entenderlo propiamente, y cómo entiendo mi propio amor por ser yo mismo realmente este amor; o, lo que es lo mismo, la diferencia entre cómo entiendo un suceso y una vivencia penetrando totalmente con mi sentimiento en lo ajeno, y cómo entiendo insustituíblemente por tener conciencia de estar frente a la transcendencia.

Sea que comparemos la existencia con la conciencia absoluta, o con el espíritu o con cualquiera otra manera de lo abarcador, siempre resulta lo mismo: sin la existencia todo se vuelve como vacío, como hueco, carente de fundamento; todo queda falsificado y sin autenticidad por no tener sino el ser de una máscara y un mero ser-posible o mero ser-ahí.

HEMOS PASADO REVISTA A LAS MANERAS DE LO ABARCADOR. El ser en cuanto lo otro era o el mundo (como ser-ahí empírico, objeto de una investigación de validez universal), o la transcendencia (como el ser en sí).

El ser de lo abarcador que somos nosotros, era o nuestro ser-ahí (como realidad abarcador del ser-ahí que permanece aún indeterminado), o la conciencia absoluta (como lugar donde se opera toda validez universal objetiva y racional del ser para nosotros), o el espíritu (como aquel único todo del movimiento, en sí conexo, de la conciencia animada por las ideas).

Como origen, empero, del que todas estas maneras de lo abarcador reciben su animación y para el cual, por así decirlo, son dotadas de lenguaje, tocamos la existencia: el fondo oscuro del ser-uno-mismo, lo oculto a partir de lo cual me salgo al encuentro a mí mismo y para lo que primariamente la transcendencia se hace realidad.

Otra cosa hay, indiscutiblemente ligada a la existencia, y que se refiere a la conexión de todas las maneras de lo abarcador.

No se trata de un nuevo todo, sino de una constante exigencia y movimiento. No es en sí otra nueva manera de lo abarcador que se agregaría a las demás, sino el vínculo, el nexo de todas ellas: se llama razón.

Qué haya sido la "razón" en la historia, en calidad de qué se comprendió a sí misma, qué significado conservara todavía para Kierkegaard y Nietzsche, qué quisieron decir de ella quienes en ella confiaron y quienes desconfiaron — estas preguntas son otros tantos problemas. Al esclarecerse las maneras de lo abarcador debe ser posible penetrar en el múltiple significado de lo que se tiene por razón.

Si por razón se entiende el pensar claro, dirigido a un objeto, la transformación de lo opaco en transparente, entonces no es más que lo abarcador de la conciencia absoluta. Como tal se lo llamaría mejor, según la tradición del idealismo alemán, intelecto.

Si por razón se entiende el acceso a las totalidades, la vida de la idea, entonces es lo abarcador del espíritu.

Pero si por razón se entiende la preeminencia del pensar en todas las maneras de lo abarcador, entonces se ha mencionado más que el solo pensar. La razón es el pensar que traspasando todos los límites y con omnipresente exigencia no solamente capta lo que es inteligible con validez universal y lo que en sí mismo es un ser-razonable en el sentido de legalidad y orden del acontecer, sino que saca a la luz del día también lo otro, se enfrenta hasta con lo simplemente irracional, tocándolo y confiriéndole primariamente ser por este mismo contacto. La razón es capaz, en virtud de la preeminencia del pensar y en constante transgresión de los límites, de proyectar luz sobre todas las maneras de lo abarcador, sin ser ella misma un abarcador como aquéllas. Ella es sólo como lo propiamente abarcador que, sin embargo, tiene que retirarse constantemente, permaneciendo inasible, excepto en la figura de las maneras de lo abarcador dentro de las cuales se mueve.

La razón no es un origen propio, pero siendo el nexo que

lo une todo, viene a ser a manera de un origen en el cual se hacen patentes todos los orígenes. La razón es la inquietud que no permite dejarse estar las cosas como están; es la que ha consumado la ruptura con una inmediatez de lo todavía inconsciente en cualquiera de las maneras de lo abarcador que somos nosotros, y lo sigue llevando adelante sin cesar. Pero es también ella la que en el fin puede brindar el gran sosiego, no el sosiego de una pretendida substancia racional que confía en sí misma, sino el sosiego del ser que se nos va apareciendo en virtud de la razón.

Móvil inextinguible del filosofar, cuya pérdida sería su ruina, es el ganar la razón, reconstituirse a sí mismo como razón, a saber, como la auténtica razón que contrasta con claridad siempre creciente de las desviaciones y estrecheces de la seudo-razón, y tiene autoridad para fijar los derechos y los límites de las objeciones en contra de la razón.

La razón no debe asfixiarse por alguna de las maneras de lo abarcador: ni por el ser-ahí en aras de la voluntad de ser-ahí, la que se quiere imponer teleológica pero ciegamente en su exclusiva estrechez; ni por la conciencia absoluta en aras de interminables exactitudes que permanecen indiferentes; ni por el espíritu en aras de una totalidad armónica y concluyente, que se podrá contemplar, pero jamás vivir.

La razón peca siempre por defecto donde se pretende encerrarla definitivamente en formas determinadas, y peca por exceso dondequiera que se presente como substancia propia.

En la actitud racional pretendo la claridad sin límites, me apropio el conocimiento científicamente captable, la realidad empírica y la validez irrefutable de lo pensable, a la vez que vivo consciente de los límites de toda inteligibilidad y claridad científica, pero obedeciendo al impulso desde todos los orígenes de las maneras de lo abarcador hacia el desenvolvimiento universal en el pensar, y desechando en todo momento la irreflexión.

Pero la razón no es subsistencia extratemporal, ni un reino consolidado de la verdad (a la manera de los contenidos del cono-

cimiento científico, cuyo sentido de validez no está en movimiento, por más que su conquista sigue siendo un movimiento sin tregua ni descanso), ni el ser mismo. Tampoco es el mero instante de un pensamiento cualquiera. Es, en cambio, ella misma el poder sintetizante, memorizante y propulsor, cuyo límite es, a su vez, aquello de donde le proviene su contenido, y el que traspasa cualquiera de estos límites por cuanto es expresión de una constante insuficiencia. Penetrando en todas las formas de las maneras de lo abarcador, no parece ser sino el vínculo que, empero, no subsiste por propia virtud, sino que produce de lo otro lo que es y puede ser aquello.

La razón urge hacia la unidad, pero no se contenta con el solo plano de lo exacto e inteligible en la conciencia absoluta, ni con el espíritu, fuente de las grandes y eficientes formaciones unificadas. Tan decidida avanza a la par donde la existencia irrumpe a través de estas unidades, como al punto se hace presente para impulsar a la comunicación a las existencias que se enfrentan entre sí junto al abismo de la lejanía absoluta.

Parecería que la esencia de la razón fuera lo universal, lo que tiende a la ley y el orden o lo es por sí mismo. Sin embargo, es precisamente ella la que llega a tocar todavía la violación de aquéllos como una posibilidad de la existencia. Es justamente ella lo único que queda para conferir, en medio de la pasión por la noche, al caos de lo negativo su manera de posible existencia, existiendo éste así para ella, la razón, la que en este límite extremo es abandonada definitivamente por lo que le es absolutamente extraño.

Los grandes polos de nuestro ser que se enfrentan en todas las maneras de lo abarcador son, por lo tanto, la razón y la existencia. Son inseparables. Cada una se pierde de perderse la otra. La razón no debe perderse en la existencia en aras de una obstinación que se encierra en sí misma resistiendo desesperada la evidencia. La existencia no debe perderse en la razón

en aras de una transparencia que como tal se confunde a sí misma con la realidad substancial.

La existencia no se hace lúcida sino en virtud de la razón; la razón no tiene contenido sino en virtud de la existencia.

En la razón alienta el impulso que tiende desde la inmovilidad e infinitud indeterminada de lo exacto hacia la ligazón viva por la totalidad de las ideas del espíritu, y luego desde aquí hacia la existencia como sostén por el que el espíritu recibe el ser propiamente dicho.

La razón está orientada y depende de algo distinto de ella: del contenido de la existencia que la sostiene, se esclarece en ella y le da los impulsos decisivos. La razón sin contenido sería mero intelecto careciendo, como razón, de fundamento. Así como los conceptos del intelecto resultan vacíos sin intuición, así la razón sin existencia es hueca. La razón no tiene ser como mera razón, sino como acción de la existencia posible.

Pero también la existencia está orientada y depende de algo distinto de ella: a saber, de la transcendencia por la que ella, no habiéndose creado a sí misma, llega a ser el origen independiente del mundo. Sin la transcendencia, la existencia es obstinación estéril, demoníaca y falta de amor. La existencia, orientada hacia la razón y dependiente de ella, merced a cuya claridad experimenta la inquietud y pretensión de la transcendencia, no llega a tomar su propio movimiento sino acuciada por el aguijón de las preguntas que plantea la razón. Faltando la razón, la existencia es inactiva, letárgica, cual si no estuviera ahí.

Así, pues, razón y existencia *no son* dos potencias enfrentadas que luchan entre sí por la victoria. Cada cual no es sino por virtud de la otra. Mutuamente se producen, hallando la una en la otra claridad y realidad.

Aunque nunca alcanzan a fundirse en un todo definitivo, toda auténtica realización no llega a ser un todo sino en virtud de ellas.

La razón falta de existencia no puede evitar enredarse en último término en aquel pensar que, no obstante sus posibles

riquezas, es arbitrario, o sea, el movimiento meramente intelectual de la conciencia absoluta, o la dialéctica del espíritu. Al deslizarse por el plano inclinado de lo intelectualmente universal *sin raíces que la liguen a su historicidad,* deja de ser razón.

La existencia falta de razón, basada en sentimiento, vivencia, impulsividad no cuestionada, instinto y arbitrariedad, se enreda en la ciega violencia, y con esto en lo empíricamente universal de esos poderes del ser-ahí. Sin historicidad, en la mera particularidad del ser-ahí casual con su autoafirmación carente de transcendencia, deja de ser existencia.

Careciendo la una de la otra, pierden ambas la auténtica continuidad del ser y, por ende, la seguridad digna de confianza que son propias de la auténtica razón y existencia, aunque sin ser objeto de cálculos exactos. En este caso se distinguen las dos por último ya sólo por la forma de una violencia carente de comunicación. Sea la razón aislada, sea la existencia aislada, ambas ya no son lo que dicen ser: sin fundamento ni fin en el espacio cada vez más estrecho del ser-ahí, bajo el velo de justificaciones contrarias a la verdad y no creídas por nadie, ni por ellas mismas, ya no queda para sus formulaciones sino servir como medio de expresión para un ser-ahí que se destruye mutuamente.

No hay, empero, ningún lugar de reposo en el ser temporal. Antes bien, el movimiento es ineludible, partiendo del fondo de la substancia en las tensiones entre lo individual y lo universal, la realidad y la amplitud, la inmediatez de la fe existencial que sustrae a todo examen y el movimiento infinito de la razón.

DESPUÉS DE HABER PASADO REVISTA A LAS MANERAS en que lo abarcador ha sido pensado como lo que somos y como el ser mismo, así como la polaridad de razón y existencia, refexionemos ahora sobre lo que significan y lo que no pueden significar en su forma tales pensamientos cuyo desarrollo ha sido objeto de filosofías enteras.

Nuestra intelección de los objetos en el mundo se produce

de tal manera que los vemos relacionados entre sí, derivando luego uno del otro. Lo que se nos presenta es comprendido a partir de otro.

Pero si en el filosofar lo que está en juego es lo abarcador, resulta entonces manifiesto que esto, lo abarcador, no se comprende como un objeto en el mundo y, sobre todo, que las maneras de lo abarcador no pueden derivarse de algo particular que se presenta en ellas:

si a lo abarcador le damos el nombre de pensar, entonces vale que de algo pensado no puede derivarse el pensar;

si lo llamamos nuestra conciencia, entonces vale que de algo que es ser para la conciencia, no puede derivarse esta misma conciencia;

si lo denominamos el todo, entonces vale que de algo individual, aunque fuera el más amplio de los todos, no puede derivarse este mismo todo;

si lo llamamos el ser-ahí, entonces vale que a raíz de un ser-ahí determinado y comprendido como objeto, no puede comprenderse el ser-ahí como tal;

si lo llamamos razón, entonces no puede derivarse la razón de algo no racional;

si lo llamamos existencia, entonces vale que de ninguna de las maneras de lo abarcador, ni mucho menos de uno de sus contenidos, puede derivarse la existencia.

Brevemente: de algo que es para nosotros no puede derivarse nuestro ser, ni de lo que se me presenta puedo ser derivado yo mismo.

Igualmente imposible es derivar el ser en sí mismo del ser comprendido por nosotros;

pues, si lo llamamos el ser, entonces vale que de los múltiples entes no puede derivarse el ser como tal;

si lo llamamos el ser en sí, entonces vale que de una aparición del ser no puede derivarse el ser en sí;

si lo llamamos transcendencia, entonces vale que del ser-

objeto, del ser-real, del ser-ahí no puede derivarse lo absoluto incondicional.

Siempre de nuevo aparece en el hombre pensante algo que *trasciende lo pensado por él.*

Ahora bien, en el transcurso del filosofar hubo también la tendencia inversa, la de *derivar del ser absoluto* como el que se concebía lo abarcador, el ser particular tal cual lo entendemos como objeto, haciendo resultar todo el mundo, inclusive nosotros, de las fuentes filosóficamente comprendidas, de igual manera como entendemos las cosas en el mundo en virtud de su causa. Éste es otro camino que en cada caso resulta tan radicalmente erróneo que anula el mismo filosofar. Pues, lo abarcador no puede jamás entenderse como algo que pueda derivarse de otro. Todo objeto pensado, por grande que sea la extensión que abarque, cualquier todo que pensemos e incluso cualquier abarcador concebido como objeto, sigue siendo, en cuanto objeto, algo particular, puesto que tiene frente a sí otros objetos y a nosotros mismos. Lo abarcador en sí mismo —sea como lo que somos nosotros, sea como el ser en sí— se sustrae al ser objeto *determinado.* En cuanto lo somos nosotros mismos, sólo resulta esclarecido; en cuanto se lo piensa como el ser en sí, su aparición es captada con ánimo investigador y se pierde en lo inabarcable; en cuanto nos habla como transcendencia, tiene por oyente a la existencia absolutamente histórica.

Por lo tanto, ya que lo abarcador no puede ser comprendido como ello mismo en ninguna figura, no puede derivarse de ello el ser, tal como es para nosotros. Esto sólo podría tener lugar si previamente se lo hubiera conocido en sí mismo y como tal. Por esta razón las derivaciones falsas proceden como si en su intelección ya se hubieran apoderado del ser.

Tales derivaciones, donde se presentan, por ejemplo, como derivaciones de todas las categorías de lo pensable y de lo que alguna vez pueda presentársenos en el mundo, en virtud de un único principio, nunca son más que meras derivaciones relativas de grupos particulares captados en su interconexión. Una deri-

vación completa nunca se ha logrado ni es posible que se logre jamás. Las tentativas orientadas en este sentido tienen el valor de aguzar la conciencia del límite.

Las derivaciones que proceden derivando el acontecer real de las teorías de algún supuesto, construyen modelos; pero lo que captan no son sino realidades siempre limitadas, meros aspectos del ser-ahí empírico. Ellas mismas resultan al fin funciones de esa intelección que progresa ilimitadamente, y nunca son lo que en su propia opinión alguna vez quisieran ser: la intelección de lo real en sí.

La derivación del ser universal del mundo, inclusive nosotros mismos, de la transcendencia (por emanación, evolución, sucesión causal, etc.) es imaginaria; el concepto de la creación es la expresión del misterio primigenio, es la versión (lingüística) de la incomprensibilidad, es el precipitarse de la cuestión en el fondo sin fondo.

Como quiera que se piense lo abarcador, cada vez ocurre que el pensamiento parece por un instante volver a tocar tierra firme cuando lo abarcador se presenta transitoriamente como objeto de investigación. Esto tiene lugar efectivamente en todas las maneras de lo abarcador. El error consiste cada vez en que se cree obtener como contenido científico lo que tan sólo tiene verdad como conciencia de límite y exigencia de la propia acción.

En apariencia, lo abarcador como realidad empírica del ser-ahí, de la conciencia y del espíritu, se va haciendo objeto de la antropología, psicología, sociología y ciencias filosóficas. Éstas investigan los fenómenos humanos en el mundo, pero de tal manera que lo conocido por ellas nunca es la realidad abarcador de ese ser que para sí mismo permanece ignoto y, no obstante, presente en cada caso. Ninguna historia de las religiones, ninguna sociología de las religiones, por ejemplo, alcanzan a tocar aquello que, dentro de lo que ellas llaman religión, fué la misma existencia del hombre. Sólo pueden registrar el hecho al que ven entrar en la realidad de lo observable con un salto que resiste toda explicación. Todas esas ciencias tienden a algo que precisamente

ellas nunca alcanzan. Tienen de fascinante el estar en trato con lo propiamente revelador. Pero se engañan al opinar que con su inmanencia registradora y derivadora están asiendo el mismo ser. Por esta razón no se consolidan estas ciencias universales. Todas sus delimitaciones no son sino relativas. Una por una toman la apariencia de estar pasando transversalmente a través de todas las otras ciencias. Parecen carecer de raigambre en un terreno propio por cuanto se dirigen a lo abarcador que, sin embargo, deja siempre de ser abarcador tan pronto como ha sido captado por ellas. Su encanto es engañoso, pero se vuelve fecundo donde por medio de ellas se produce una intelección de nuestra aparición en el mundo que sabe resignarse y que es relativa y sin límites.

También la razón y la existencia traen aparejado el pensar tendiente hacia su transparencia y despertar; a la razón pertenece la lógica filosófica, a la existencia el esclarecimiento de la existencia.

La lógica, empero, ya no posee la verdad filosófica, sino que degeneró en una ciencia engañosa que tiene por objeto el todo, cada vez que se hizo una ciencia universal de la conciencia absoluta. Con las grandiosas doctrinas de las categorías, todas ellas desarrolladas a partir de un solo principio, se pretendía penetrar y copensar el todo de lo abarcador como el universo del mismo ser según su forma, y los pensamientos de Dios antes de la creación. Pero estas investigaciones poseen verdad solamente dentro de la abierta lógica filosófica como orientación acerca de las posibilidades de las formas del pensar, respecto de muchos sentidos que puede tomar y que se aceptan simplemente, con una validez limitada a la aparición en el campo de lo conocido como objeto. Así como quedan sin fin, así permanecen sin el pretendido principio que se cree que las engendra y domina enteramente. Como autoesclarecimiento de la razón, la lógica es filosofía y deja de ser la pretendida intelección objetiva del todo.

El esclarecimiento de la existencia no entiende la existencia, sino que apela a sus posibilidades. Como existencialismo, empero, se convertiría en un hablar de un objeto conocido y, precisamente por ser su cometido el percatarse de los límites y esclarecer el fondo independiente, caería más profundamente en el error al comprender conociendo y juzgando los fenómenos del mundo bajo sus conceptos.

Así, pues, en cada una de esas fijaciones, aislaciones y absolutizaciones se pierde la idea de lo abarcador propiamente dicha. En lo abarcador hecho objeto ya no está lo verdaderamente abarcador.

La idea fundamental de lo abarcador es más bien como una idea revolucionaria que nos arrebata de todo ese mundo de lo naturalmente objetivo a que se halla acostumbrado nuestro saber. Estamos ocupados en este mundo con cosas, contenidos y objetos, sin cuestionar siquiera en calidad de qué tenemos, opinamos y queremos todo eso; afirmamos las verdades sin preguntar, siquiera, qué es la verdad; nos las hemos de haber con cuestiones en el mundo, sin preguntar siquiera por lo que cuestiona; dominados por lo que nos importa como alcanzable y cognoscible en la práctica y en la investigación, no ponemos el pie en el límite desde donde todo ese ser del hacer, del tener y del investigar se hace cuestionable. La idea de lo abarcador por el contrario, exige consumar para nosotros la intelección del límite de todo ser, abandonando la acostumbrada intelección de los objetos. Al poner límites a una intelección que siempre es esa intelección de objetos, libera al hombre, real en este pensar, y todo el ser tocado por él de la estrechez de su pretendida identidad con su inteligibilidad y su fijado ser-conocido. Abarca viviente al ser muerto de un ser-sabido.

Es éste un pensamiento simple, pero de infinitas consecuencias filosóficas.

En primer lugar toca al pensante mismo: como lo que me sé a mí mismo (todas las maneras de esquemas del yo y su cum-

plimiento) [1], no soy propiamente yo mismo. Siempre que me hago objeto soy al mismo tiempo más que este objeto, a saber, el ser que puede objetivarse de esta manera. Todas las definiciones de mi ser tocan algo como el que soy hecho objeto, como el que, empero, me reconozco sólo según un lado determinado y en algo particular, no como yo mismo. Pero si me entiendo como ser-ahí, como vida y naturaleza, si me entiendo de manera exclusiva haciéndome objeto y comprendiéndome sólo en cuanto soy objeto y cómo soy objeto, entonces me pierdo a la vez a mí mismo confundiendo el cómo soy para mí con lo que puedo ser yo mismo.

Pertenece al ser de lo abarcador una autoconciencia que se ve a sí misma tanto en calidad de ser-ahí y vida, como en calidad de conciencia absoluta y de espíritu logra la conciencia crítica de límite, percatándose, empero, totalmente de sí misma recién en calidad de razón y existencia, sin empobrecerse por ninguna absolutización en algún aspecto delimitante que lo haría, luego, como apagarse en su posibilidad

Pero si entonces quemando etapas quisiera captarme a mí mismo en calidad de ser propiamente dicho, o sea, comprenderme como transcendencia frente al ser-ahí, conciencia y espíritu, entonces debido a una falso autoendiosamiento tornaría a perderme a mí mismo, dejando de ser la existencia posible y su realización.

El que frente a todo ser del mundo conocible soy yo mismo, y al mismo tiempo estoy puesto por la transcendencia, en medio de mi libertad autocreada — el salvaguardar esta posición del hombre en el ser temporal, es la tarea impuesta a la que se encamina el estrecho sendero del hombre siempre proclive a desviarse, así en la idea que tiene de sí mismo, como en la acción real unida a esta idea.

En segundo lugar, la idea toca todo ser sabido simplemente.

[1] Sobre los esquemas del Yo consúltese "Esclarecimiento de la existencia", págs. 27 ss., en *Philosofie,* Berlín, Springer, 1932. (Primer tomo. Orientación filosófico-cósmica; segundo tomo: "Esclarecimiento de la existencia"; tercer tomo: "Metafísica". [Hay traducción española por Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 2 vols., 1958-1959]).

Yo conozco también esotro como a mí mismo, sólo que lo conozco tal como me aparece, no como es en sí. Ningún ser-sabido es el ser. Cada vez que dejo disolverse el ser en un ser-sabido, se me ha desaparecido la transcendencia, quedando yo mismo oscurecido para mí.

No obstante las continuas desviaciones, es menester que pensemos lo abarcador a pesar de todo, a fin de llevarlo a ser presente realmente para nosotros, aunque sea pensándolo primero en una determinación que será falsa en cada caso, para luego traspasarla y penetrar a través de todo el proceso de estas maneras de pensar lo abarcador hasta su origen que ya no se hace objeto.

El fin y, consecuentemente, el sentido de una idea filosófica es, en lugar del saber de un objeto, la modificación de la conciencia del ser y de la actitud interna frente a las cosas.

El hacerse presente del sentido de lo abarcador tiene un significado creador de posibilidades. En este caso el filósofo se dice a sí mismo: ¡Conserva para ti el libre espacio de lo abarcador; no te pierdes en un ser-sabido; no te dejes apartar de la transcendencia!

Las maneras se refieren una a la otra. Su tensión no es lucha como voluntad de aniquilamiento, sino animación e intensificación. Por esto hay que procurar que la polaridad radical de razón y existencia no llegue a ser una relación exclusiva, antes bien, hacerlas tomar incremento al ponerse mutuamente en tela de juicio, en vez de rechazarse una a la otra como enemigos.

La relación no es una correlación homogénea, sino que se mueve verticalmente hacia arriba y hacia abajo. De lo inferior no cabe esperar sin más que engendre lo superior ni que esto se origine con seguridad condicionado por aquél, pues tiene su origen propio. En cambio es a partir de lo superior desde donde hay que asignar jerarquía y límite a lo inferior, sin poderlo, empero, producir. Por esto no debe nunca perderse de vista

la dependencia de cada manera de lo abarcador de cualquiera de las otras, y el sentido de dirección de esta dependencia.

Por cuanto cada manera de lo abarcador, vista desde la claridad de la razón, parece aún relativamente oscura, existe un parecido externo con el más-o-menos de la razón. Al hacer presente esto se exige de filósofo: ¡no confundas existencia con vitalidad del ser-ahí ni transcendencia con naturaleza!

Si se manifiesta el espacio libre en este filosofar, entonces late un peligro si no se tiene presente de continuo la conciencia de la existencia posible: verse como perdido en la amplitud por el pensar desligado. El auténtico pensar de lo abarcador, empero, en virtud del perímetro total de los sentidos de dirección que han de ser esclarecidos, refleja su proyección con tanta mayor decisión sobre la historicidad concreta de mi ser-presente. Sólo ahora es posible ser, sin desaparecer en la estrechez falta de pensamientos, ciego y carente de relación. También es posible sólo ahora captar toda la amplitud sin abandonarse, en medio del vacío de lo meramente universal de un intelecto, a la facticidad sin sentido del ser-ahí, o a un mero y vacío más-allá. Precisamente, el ser-determinado de la profundidad histórica está ligado al ser-abierto de la amplitud ilimitada, la verdad del fondo a su relación con la apertura sin fondo del ser, la existencia a la razón. Cuanto más ilimitadamente penetro pensando en las profundidades, tanto más verídico será mi amor en su presencia histórica. Hölderlin dice: "quien ha pensado lo más profundo, ama lo más vívido" *.

El hombre tiene poder de buscar el camino de su verdad en una incondicionalidad sin fanatismo, en una decisión que permanece abierta.

* *Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.*

LECCIÓN 3ª

LA VERDAD COMO COMUNICABILIDAD

De la amplitud de lo abarcador a la ligazón por la comunicación. Comparación entre hombre y animal. La verdad en la comunicación.

1. La comunicación en lo abarcador que somos nosotros: La comunicación en el ser-ahí, la conciencia absoluta, el espíritu. Comparación del sentido de verdad.
2. La voluntad de comunicación de razón y existencia: La insatisfacción por las tres maneras de comunicación. Comunicación existencial y comunicación racional. Complemento a la caracterización comparativa del sentido de verdad.
3. El sentido del ser-verdad y la voluntad total de comunicación. El doble sentido de la verdad en el tiempo (verdad dogmática y verdad comunicativa). El ser-abierto de la voluntad de comunicación a lo largo de su camino por la realidad. La múltiple verdad existencial para la voluntad radical de comunicación. La trascendencia: comunicación como fenómeno del ser temporal.

Para la cuestión que pregunta por la verdad se hace posible la máxima amplitud gracias al conocimiento de las maneras de lo abarcador que nos fueron presentadas en la lección pasada. En cada una de estas maneras el ser y la verdad han de tener un sentido peculiar y diferenciado. De la verdad nos percatamos solamente experimentándola en cada una de las maneras de lo abarcador sin pasar por alto ninguna de ellas.

Mas en cada una de esas maneras tiene lugar un retomar de lo que se había internado en la amplitud —la que en cuanto mera amplitud no haría más que disolver las cosas en la nada—, en virtud de la ligazón que brota de lo que es común a todo ser-verdad en cualquiera de las maneras de lo abarcador, a saber:

que para ser propiamente verdadero, se requiere que sea comunicable.

Hagámonos presente este fenómeno primigenio de nuestro ser-hombre: somos lo que somos solamente en virtud de la comunidad de un mutuo y consciente hacerse inteligibles. No puede haber hombre alguno que por sí sólo y como mero individuo fuera hombre.

Los animales son lo que son o como individuos, volviendo a serlo otra y otra vez en todas las generaciones por herencia y crecimiento natural, o formando comunidades a las que son incorporados inconscientes a causa de sus instintos, que producen únicamente formaciones no históricas, sólo repetibles y siempre iguales, que se originan forzosamente de acuerdo a leyes naturales y son funciones de un todo, sustituíbles a voluntad. Es así como los animales caen, por una parte, en la realidad inmediata de una comunidad firmemente cohesiva, mientras que, por otra parte, se dispersan como si nada hubiera pasado, según el momento del proceso regido por el instinto, del mero fenómeno natural que son ellos mismos. Los animales se dan a entender instintivamente. Si se reúnen, se transmiten algo a manera de señales y hasta se ligan establemente uno a otro como individuos, lo que no ocurre en la unión humana, donde el hombre en algún grado se comunica también a sí mismo, sino como consecuencia de un orden biológico inconsciente que según su sentido resulta inaccesible para el hombre y se repite con identidad no histórica en nuevos ejemplares.

El hombre, por el contrario, está, en comparación, más desligado que muchos animales, pero, en cambio, es condicionado por su comunidad en mayor medida y más decisivamente, siendo esta comunidad esencialmente distinta de la de los animales.

La comunidad humana como ligazón análoga a la animal, como afianzada por leyes naturales, resulta débil. En lo puramente biológico, el hombre es aquí, como en todo lo demás, inferior a las animales. Su comunidad no es, en primer lugar, esencialmente inmediata, sino mediata por su relación con algo distinto: por

la relación con fines en el mundo de los que hay una concienci común; por la relación con la verdad, por la relación con Dios.

En segundo lugar, con tales relaciones la comunicación humana está en constante movimiento a causa del posible cambio de contenidos; no halla punto de reposo ni, como los animales, un término definitivo que sólo se repite. Ella tiene ser histórico, y esto por un camino cuyo comienzo y fin se extiende más allá de lo que abarca nuestra vista, camino de incesante transformación por la recordación y apropiación del pasado y por el planeamiento del porvenir. De esta manera la comunidad humana cuenta, a diferencia de la de los animales, con la posibilidad de una indeterminable continuidad de explayarse por todas partes y de una síntesis formada del pasado y del presente; mas con esto se convierte asimismo en una realidad siempre insegura y rodeada de peligros a causa de este movimiento, realidad que debe siempre de nuevo lograrse, limitarse y otra vez ensancharse, examinarse e impulsarse adelante. No está en posesión de su estado definitivo como verdad de su ser, antes bien, si es verdadera y sólo orientada hacia la verdad, se encuentra sometida a la tensión de los rodeos, del error, de ir a los tumbos y volteretas, para luego retornar.

En tercer lugar, con esta manera de movimiento el ser-hombre no es solamente por herencia, sino recién con la tradición. Cada nuevo ser-hombre se inicia con esta comunicación, no aún con su mera realidad biológica. Esto se hace visible exteriormente en los desgraciados sordomudos de otros tiempos, que debido a la destrucción de su órgano auditivo, congénita o adquirida al comienzo de la vida, y faltos de los modernos métodos de enseñanza que hoy en día hacen de ellos hombres completos, permanecían sin evolucionar: no oyendo el lenguaje, no se podían apoderar del mismo y, por lo tanto, no podían participar de la tradición, distinguiéndose apenas de los verdaderos idiotas.

Esta comparación entre hombre y animal sirve solamente para señalar la comunicación como condición universal del ser-hombre. Tan íntegra y universalmente constituye su esencia que

todo cuatno el hombre es y todo cuanto es para él, está en algún sentido bajo la comunicación: lo abarcador como lo que nosotros somos, es comunicación en cualquiera de sus figuras; lo abarcador que es el ser mismo, es para nosotros solamente tal cual se va haciendo en la comunicabilidad del lenguaje o tal como se hace alcanzable a nuestro lenguaje.

De ahí que la verdad no pueda desligarse de la comunicabilidad. En el ser temporal se muestra solamente como realidad por comunicación. Si desprendemos la verdad de la comunicación, aquélla se petrifica despojada de su esencia. El movimiento, empero, en la comunicación es a la vez la conservación y la búsqueda de lo verdadero.

De mi ser, mi ser-verdadero y mi captación de la verdad vale generalmente esto: no solamente no soy de facto para mí sólo, sino que ni siquiera puedo llegar a ser yo mismo en calidad de yo solo, sin que sea engendrado para mí por el ser en unión con nosotros.

La verdad no es de una sola especie, ni es una ni única. Antes bien posee un sentido múltiple según sea la manera de comunicación en que se presenta. Pues, que sea verdad, esto está cifrado al mismo tiempo en la esencia de aquel abarcador mediante el cual se efectúa una comunicación, o sea que depende de si la comunicación va de un ser-ahí a otro ser-ahí, o a la conciencia absoluta, o si tiene lugar en la idea del espíritu; luego también, si la comunicación se efectúa en el vínculo de esas maneras de lo abarcador, es decir, la razón y el fundamento en que ésta estriba: la existencia. Por lo abarcador en cuya calidad nos hallamos en comunicación, se determina también la clase de verdad que sea válida en cada caso así como la identidad del que comunica y del que entiende la comunicación.

Pasaremos revista a las maneras de lo abarcador mediante el planteo de la pregunta por la comunicación que en ellas tiene lugar, dando las características de cada una como si aquéllas fueran separables la una de la otra:

1. Lo abarcador de nuestro ser-ahí no es idéntico con el ser-ahí ya conocido científicamente como el que nosotros conocemos; antes bien sigue siendo una tarea de inteligibilidad progresiva en toda intelección de lo que sea en su aspecto fisiológico, psicológico y sociológico.

Este nuestro ser-ahí quiere conservarse y expandirse ilimitadamente, buscando en esto su satisfacción y su felicidad.

Para conseguir tales fines, lo abarcador del ser-ahí fuerza la comunicación propia de una comunidad conservadora del ser-ahí. El interés (o más bien, lo que cada cual toma por su interés propio), se reencuentra en el otro. De la necesidad nace la cohesión en actitud de defensa contra una naturaleza que amenaza a todos en común o contra las otras comunidades. Al mismo tiempo, el interés propio de cada ser-ahí individual sufre la presión de semejante ligazón, hallándose en todo momento dispuesto a romper nuevamente las cadenas de la comunidad apenas la necesidad se haga menos apremiante. El rasgo típico de este ser-ahí es, según Kant, una "insociable sociabilidad" en la que cada uno no puede carecer del otro al que, por otra parte, no puede sufrir. Esta comunicación del ser-ahí tiene las siguientes propiedades:

El peligro impone el entenderse rápida y fácilmente en lo que es necesario para el ser-ahí. Pero el cómo se capta esto, lo necesario, se basa en la vivencia de los más, del término medio, respecto de lo que, una vez dicho, es entendido por cualquiera. La identidad de modalidad del ser-ahí es la que define qué sea felicidad, satisfacción y necesidad del ser-ahí.

Además, en la comunicación del ser-ahí cuanto mayor sea el peligro, tanto más decididamente se hace necesario la unidad de voluntades de todos. Tal unidad no puede lograrse sino con la obediencia. Por esto no cabe el que cada uno decida sobre lo que ha de hacerse para servir los intereses del ser-ahí.

La manera en que esto sucede da origen a las diversas formas de gobierno. En la comunicación de la comunidad no rige la relación inequívoca entre uno solo omnisciente que imparte las

órdenes y la masa de todos los demás que obedecen ciegamente, sino que siempre se reúnen muchos en múltiple articulación jerárquica, los que trabajan con mutua comprensión hasta realizar la decisión respectiva.

De ahí que en la comunidad del ser-ahí, en cuanto aislamos su sentido, rija un concepto pragmático de la verdad: no reside la verdad en lo ya sabido previamente ni en algo que pueda saberse de manera definitiva y exhaustiva, ni en algo absoluto. Antes bien está en lo que brota y resulta. No hay sino una verdad relativa y sujeta a cambios, así como el mismo ser-ahí es en cuanto se va cambiando. Este proceso puede desarrollarse de tal manera que el punto de vista de mi adversario que hoy es para mí injustificado, resulte mañana, cambiada la situación, relevante también para mí y mis propias intenciones. La acción constructiva en la comunidad del ser-ahí consiste en continuas componendas. Éstas son entonces la verdad en la que nunca se debe olvidar que cualquier punto de vista, por acertado que parezca, puede ser refutado por los hechos reales; por lo tanto es necesario desarrollar el arte del diálogo a favor de la continuidad de la comunidad del ser-ahí [1].

[1] E. Baumgarten en un interesante estudio sobre Franklin (*Benjamín Franklin und die Psychologie des amerikanischen Alltags, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung,* febrero 1933, pág .251 ss.), expone este punto. Demuestra cómo Franklin ha desarrollado principios de esta clase de comunicación, principios que, esto sí, van más allá de la comunicación del mero ser-ahí. La sensibilidad del hombre en cuanto tal como su voluntad propia y sus ocultos intereses del ser-ahí exigen incluso de quien cree poseer la verdad, y por virtud de ella la ciencia de lo *hic* et *nunc* correcto, una conducta lo suficientemente urbana en cuanto a la disposición de escucharse el uno al otro, y permitir que sea puesto en tela de juicio seriamente lo que uno mismo ha pensado y planeado. Siempre que se afirme la verdad directamente en vez de mantenerla dentro de lo cuestionable, se destruye la comunicación de la verdad, ya que el interlocutor deja de escuchar propiamente por cuanto ya no se le pregunta su opinión. Por esto, el principo de la comunicación de la verdad no es menos importante que la misma verdad comunicada. El dejar-valer eficiente y verdadero no significa que yo deje continuar al otro en su opinión como a mí en la mía, considerando ambos puntos de vista como inamovibles, sino que sigo teniendo en cuenta la opinión del otro como posiblemente apta para cambiar más adelante la mía propia. La

2. La comunicación de la conciencia absoluta es la comunicación de los puntos de la conciencia que son no solamente semejantes, sino coincidentes y que, al dividir lo inteligible (en sujeto y objeto, materia y forma, la taleïdad y la otreïdad, etc.) mediante todas las categorías lógicas, captan negando y afirmando la universalidad de lo que tiene validez para todo el mundo. Es la comunicación de la conciencia idéntica consigo misma en la pluralidad de su ser-ahí. La comunicación se efectúa al estar orientado sin ningún interés personal hacia un asunto cuya facticidad o validez obligatoria se busca con un método común de argumentación.

3. La comunicación del espíritu es el brotar y formarse de la idea de un todo en virtud de una substancia poseída en común. El individuo es consciente de estar situado en un lugar que recibe su significado peculiar a partir del todo. Su comunicación es la de un miembro al organismo. El individuo es distinto de todos los demás, pero está unido con ellos dentro del orden que los abarca a todos. Ellos se comunican a raíz de la presencia común de la idea. La comunicación ocurre como si hablara un *todo que en el sentido* de la conciencia absoluta no sería claramente inteligible, y que aquí delimita y señala lo verdaderamente importante. Tan pronto como no esté cumplidamente llena del efectivo contenido de este todo, la comunicación se pierde en lo indiferente y arbitrario.

En estas tres maneras de lo abarcador que somos nosotros —el ser-ahí, la conciencia absoluta, el espíritu— se encuentra cada vez un peculiar sentido de verdad:

colaboración requiere además el declararse conformes con los defectos inherentes a un asunto. Quien pretenda producir algo perfecto está desconociendo las posibilidades ínsitas en la cosa concreta, acabando en la confusión en vez de la perfección. Sólo dejando ciero margen y libertad de movimientos se hace posible el acuerdo y, en lo sucesivo, el arribo a la experiencia de cómo habría que modificar las cosas concretamente. Hasta puede ser necesario suspender transitoriamente la propia acción con la propia opinión que la fundamenta, en aras de posibilitar una acción que en un momento dado parece ineludible.

La verdad del ser-ahí es en virtud de la utilidad en la sucesión de la práctica y por costumbre. Es una función del ser-ahí que se conserva y extiende. La verdad no tiene aquí origen propio, sino que resulta de la práctica para la práctica, en la movilidad de un producirse que en última instancia carece de rumbo; una movilidad de lo que resulta como posible por un cierto tiempo.

En el medio de la conciencia absoluta tiene vigencia la exactitud que se impone. En cuanto mero intelecto, cualquiera que entienda cosa alguna tiene que admitir esta exactitud. La evidencia pertenece a la esencia del intelecto como función de la intelección de la exactitud extratemporal de lo universalmente válido.

En el medio del espíritu tiene validez la convicción que se confirma en virtud de la idea. A raíz de la substancia de un todo y en comunidad con este todo entiendo, desde el lugar en que estoy situado, como verdadero lo que pertenece a una totalidad histórica.

El supuesto buen resultado pragmático, la evidencia que se impone y la convicción llena de contenido son las tres maneras del sentido de verdad en estas tres figuras de lo abarcador.

Una ulterior comparación de la comunicación en las tres maneras de lo abarcador se refiere al ser del que comunica, o sea: quién es. En efecto, no somos siempre los mismos en todo sentido de nuestro hablar. Frente a la pluralidad de tanto hablar y afirmar que a menudo deja de entender incluso a sí mismo, mucho se aclara con la sola pregunta: ¿quién habla?

Si habla el mero ser-ahí, no se trata seriamente de verdad alguna, sino de lo que, a sabiendas u ocultamente, parece a los ojos de este ser-ahí su interés, su apetito que trata de satisfacer en el campo de los sentidos, de la riqueza, del poder — o cualquiera sea la figura bajo el cual le aparece la siempre equívoca 'felicidad'.

Si habla la conciencia absoluta, entonces debe tener lugar una intelección simple y universalmente posible de pregunta y

respuesta, para salvaguardar el sentido del habla. Por lo tanto, en un diálogo cuyos argumentos tengan sentido, se requiere que las palabras designen algo definido y que no signifiquen muchas cosas a la vez, así como el que se reconozca que lo contradictorio se anula. Si el interlocutor no entra en el terreno de la identidad de la conciencia absoluta, no es posible mantener con él un diálogo que tienda a lo universalmente válido. En este caso, aquél se conduce confusamente cual mero ser-ahí de un ser viviente, "casi como una planta" (Aristóteles), y en medio de la confusión puede entenderse solamente o esta misma o una voluntad de ser ahí que se oculta. Por otra parte, quien hablando como conciencia absoluta habla únicamente en calidad de tal, viene a ser nada más que un punto vacío que puede sostenerse como cualquier otro.

Para hacer posible la comunicación en el espíritu, no basta reconocer y seguir el aserto de la identidad y contradicción, como lo hago en cuanto ser intelectual en la conciencia absoluta. El que habla y entiende aquí, habla a raíz de la substancia de una idea. Debe estar lleno de algo que no es solamente un objeto en el mundo, del que puede saber algo en cuanto conciencia absoluta. Sólo a base de este nuevo origen puede captarse con sentido y seguirse pensando la intención de lo que se dice.

Si llamamos a la comunidad que se entiende entre sí un reino de los espíritus, entonces este reino tiene un triple sentido:

Como ser-ahí es la comunidad de las simpatías vitales y de los intereses; esta comunidad es constantemente móvil, siempre se está delimitando respecto de otras, siempre se va expandiendo para luego fraccionarse en partes más pequeñas.

Como conciencia absoluta es la universalidad de algo general que une idénticamente a todos los hombres como seres intelectuales en una comunidad carente de toda potencia del ser-ahí, sólo determinada por lo meramente exacto y que acaba por volverse indiferente.

En cuanto comunidad del espíritu, los miembros de éste, en virtud de su conocimiento de un todo, se unen en este todo como

en una idea común a todos ellos, pero siempre en calidad de un todo, nunca del todo absoluto; en su carácter de totalidad debe siempre quedar referido a otra totalidad, permaneciendo también en su propia realidad siempre inconcluso.

Al hacernos presente la comunidad humana en las tres maneras de lo abarcador, aun no ha aparecido lo que es propiamente la verdad, por más que ésta desempeña un papel en cada uno de los puntos tocados, ni queda demostrada la última base y fundamento de toda posibilidad de comunicación.

Si bien la comunidad por medio de la comunicación se encuentra ya en el ser-ahí de lo viviente, en la conciencia absoluta y en el espíritu, puede, sin embargo, limitarse en el mero ser-ahí a ser solamente simpatía instintiva e interés restringido a fines perseguidos; en la mera conciencia absoluta puede ser un indiferente asentamiento a lo exacto, y en el espíritu una engañosa conciencia de totalidad dentro de una cohesión que puede fallar en cualquier momento.

Hay una insuficiencia en cada una de las maneras de lo abarcador, insuficiencia tanto de la comunicación como de la manera de ser verdadera. Por ahora hay que hacer comprensible esta insuficiencia por medio del límite que señala que ninguna de las tres maneras puede subsistir en sí sola:

El ser-ahí busca la satisfacción, la duración, la felicidad. Su límite, empero, consiste en que la cuestión: qué sea la felicidad, permanece siempre a la vez oscura y problemática. Un hombre que viera cumplidos todos sus deseos, quedaría destruído por las consecuencias. Ninguna felicidad es constante y todo cumplimiento trae aparejado el desengaño. Lo absurdo de la voluntad que siempre anhela, careciendo, sin embargo, de una meta final, es un antiguo tema de la filosofía.

La conciencia absoluta toca lo universalmente verdadero. Su límite, empero, consiste en que lo conocido como indudablemente exacto, tomado únicamente como tal sería nulo, pudiendo acumularse tales asertos con infinitud absurda.

El espíritu capta la idea de lo que es el todo. Su límite, empero, es lo que no puede resolverse en espíritu, la realidad de lo que no es total, de lo casual, de lo que sólo se da de facto.

Si un abarcador se absolutiza, hay que preguntar cada vez por los fenómenos característicos concomitantes, a saber, dónde es descuidado otro abarcador o dónde se hizo caso omiso del límite de otro abarcador.

1. ¿Qué sucede si no sólo se declara al ser-ahí natural en cuanto tal como el mismo ser, sino que se acciona como si lo fuera? Es decir, ¿qué ocurre si la idea naturalizante no sólo se dice, sino que se la entiende realizándola, o sea, que se consuma la absolutización de lo abarcador del ser-ahí?

Se produce entonces al mismo tiempo el abandono de la verdad universalmente válida de la conciencia absoluta y el abandono de las ideas de totalidad del espíritu. Al principio puede, es cierto, subsistir aún una veracidad que entiende el engaño de un pensar intelectual desligado de la realidad así como del espíritu desligado y sólo erudito. Casos hubo en que en un 'materialismo' naciente obrase de facto más que nada un 'idealismo' apasionado y orientado a lo substancial. Mas en lo sucesivo, por el efecto inherente al contenido del pensamiento como tal, y siempre que se sacara de facto sus consecuencias, tuvo que perderse el sentido del origen que había permanecido oculto y que, bajo la forma de una veracidad negativa, no era más que una voluntad en busca del ser propiamente dicho, voluntad que, esto sí, se malentendía a sí misma. Entonces cabe la posibilidad de que yo ya no quiera más que seguir sin consideraciones a las meras leyes y casualidades del ser-ahí, renunciando con esto definitivamente a la comunicación de una verdad válida inteligible y de una idea efectiva, cuando no la gozo en calidad de estado anímico y como experimento interesante, o como vivencia vertiginosa en el mejor de los casos, recreándome, sin poner en juego una auténtica voluntad de saber y comunicación, en los libres espacios que pasajeramente están libres del dominio de la violenta y astuta lucha del mero ser-ahí.

La confianza en la naturaleza, originalmente una confianza metafísica en el fondo del ser, se confunde aquí con la confianza en las precarias y, aun siendo conocidas, siempre problemáticas características de ley natural que la investigación de las ciencias naturales arranca en dura lucha a los fenómenos observados. Pero la ciega confianza en la naturaleza acarrea la pérdida de la esencia del hombre si éste conceptúa su propio ser-ahí como idéntico con la naturaleza, y a ésta como idéntica con la ley natural conocible. Pues aquellas leyes, aun en el supuesto de que se las conociera totalmente, harían comprensibles la materia y la vida, no empero al hombre, como no sea en cuanto especie animal, punto de vista desde el cual podría llamársele el animal enfermo y expuesto al peligro. Con la conciencia del hombre como única posibilidad en el mundo para nosotros conocido, se va perdiendo el hombre en la simple afirmación de sus instintos a los que, no obstante, no puede librar a la naturalidad animal y la incuestionabilidad inequívoca. De aquí nace luego una confusión sin salida de su ser-ahí, su pensar y sus posibilidades espirituales, cayendo el hombre en una obediencia irreflexiva ante poderes por él no comprendidos, y naufragando, finalmente, en cuanto hombre, con el solo fin de ser ahí.

Llevándose esta construcción hasta un lejano porvenir, cabría la posibilidad de un ser-ahí animaloide que conservaría el mecanismo técnico restante, originario de otro mundo espiritual y en calidad de residuo, a manera de un hormiguero; ya no quedaría sino una variante de cierta especie de seres vivos que siempre se repite, carente de historicidad, cual resultado de un extraño interregnum, ahora olvidado, del ser humano. Lo que en aquel entonces se incorporó a la especie y resultó favorable a la conservación y expansión del ser-ahí, se habría convertido ahora en instinto, pudiendo durar por largos períodos en medio de todo el caos del ser-ahí de la naturaleza, lo mismo que las otras formas de vida ordenadas de distinta manera, hasta que a causa de las profundas transformaciones de las condiciones de

vida en la superficie terrestre sobreviniese la catástrofe definitiva también para este mero ser-ahí.

2. Si el pensar de la conciencia absoluta circula con autosuficiencia en torno a sí mismo, toma la absoluta validez extratemporal como si en ella se hubiese captado la verdad y el ser mismo, y alcanzado a percibir el orden y la ley de las cosas más allá de toda relatividad. Al desligarse la conciencia pensante del ser, cesa también la responsabilidad por el ser que es como ser-ahí vivo y como espíritu; comienza entonces el fatuo juego de un intelectualismo disolvente, dirigido de hecho, por ciertos móviles instintivos psicológicamente conocibles.

3. La absolutización del espíritu es una forma de aislamiento del pensar, intensificada por la riqueza de contenidos meramente entendidos. Al llegarse a la autosuficiencia, un mundo socavado de erudición se realiza bajo condiciones fortuitamente favorables del ser-ahí, cual objeto de gozo de anhelos carentes de realidad, como espacio de refugio y negatividad.

La insuficiencia en la comunicación de lo verdadero en las maneras de lo abarcador hasta ahora explicitadas podría tener su razón en este aislamiento de las respectivas maneras. Desde este punto de vista, se daría ya con la verdadera comunicación con sólo cumplirse las siguientes exigencias: ninguna de las maneras debe pasarse por alto. Hacer valer los derechos de una contra las otras, significa errar el camino respecto del fundamento de su cohesión recíproca; para la verdadera comunicación lo que importa es captar los límites de cada escalón y, con esto, la imposibilidad del mismo de constituir en sí algo perfecto, no dejándose engañar por una fijación sobre ninguno de los escalones acerca de la posibilidad de una comunicación que los trasciende a todos ellos.

La unión entre las maneras de lo abarcador es aquí de tal índole, considerándolas en línea ascendente, que cada una de las subsiguientes sólo puede ser real en cuanto es condicionada por la precedente, por lo cual el encerramiento aislacionista de

la precedente respecto de la subsiguiente significa en cada caso una interrupción específica de la comunicación.

La comunicación implica, en consecuencia, una doble exigencia formal:

Los efectos de un grado inferior deben limitarse sometiéndolo a la condición de la posibilidad del grado superior; así por ejemplo, la comunicación del ser-ahí debe someterse a la condición de que permanezca la validez de la verdad inteligible y de la idea del espíritu.

El grado superior no ha de realizarse por sí aisladamente, sino bajo los supuestos de los inferiores, a quienes limita y atraviesa, a la vez que los tiene que mantener; así, por ejemplo, el afán de saber no puede olvidar que su realización tiene lugar como ciencia encuadrada en la comunidad del humano ser-ahí, ni el espíritu puede desentenderse de su completa dependencia del ser-ahí, sin desaparecer ambos al poco timpo.

Los grados superiores son posibilitados en sus efectos por los inferiores, y acaso también un tanto empañados; los inferiores, a su vez, son dirigidos por los superiores dentro de los límites propios de cada caso.

Pero es el caso que los grados superiores son, considerados en cuanto al ser-ahí, los más débiles; pues, los inferiores pueden subsistir en sí prescindiendo de los superiores, bien que carecen entonces de verdad propiamente dicha, pero en calidad de ser-ahí. De donde se siguen dos cosas:

En primer lugar vengo a ser culpable de leso ser-ahí al confiar ciegamente y sin relación con el ser-ahí en las inequívocas exigencias de los grados superiores de lo abarcador, siendo entonces yo mismo quien los abandona a la ruina frente a la inmensa superioridad de fuerzas del ser-ahí. Así, por ejemplo, Max Weber, tratando del orden político, considera, por un lado, la ética de convicciones que, obediente a leyes inequívocas, se cruza de brazos ante la ruina inminente (pues, actúa absolutamente de acuerdo a principios morales justificándose con que había intentado el bien y dejando el éxito en manos de Dios) —

y le opone la ética de responsabilidad que sale fiador del resultado obtenido (bien que las fórmulas de semejante ética de responsabilidad se prestan a nuevos abusos por parte de cualquier voluntad arbitraria). Me dejo llevar a mí y a los míos a la situación del más débil en el ser-ahí, del impotente y del náufrago aferrándome a actitudes que tienen validez dentro de su grado respectivo, si al mismo tiempo sé que no estoy actuando en este grado, sino que me encuentro a merced de la astucia de los demás siendo víctima de sus abusos.

En segundo lugar, la perenne duración en el ser-ahí como tal no puede ser una meta que tenga sentido. El hombre podría tener duración como mero ser-ahí, pero a la vez podría dejar de ser hombre, no de otra manera como toda vida en el mundo podría quedar aniquilada, teniendo la materia muerta una duración victoriosa. Cuanto más bajo sea su rango, tanta mayor es la durabilidad de un ser. Los grados superiores son los más movidos, más expuestos al peligro y más perecederos. En ellos, la voluntad de durar en el tiempo —como no sea en la limitada continuidad de una historicidad en trance de transformarse y cumplirse—, es un malentendido del sentido de su ser.

Está visto, pues, cómo bajo todos los aspectos la absolutización y el aislamiento de una manera de lo abarcador demuestra a la vez sus límites y la falta de verdad que por ello se origina, y por lo tanto se podría satisfacer a la insatisfecha voluntad de comunicación implantando la exigencia: Toda manera de comunicabilidad tiene su razón de ser y a ninguna se debe pasar por alto; sería en todo sentido una culpa en la realización de mi voluntad de comunicación si ignorara algún grado como si no mereciera ser tenido en cuenta.

Puesto que además las maneras de lo abarcador no son una yuxtaposición de cosas distintas que en conjunto y en calidad de suma fueran lo que yo soy en calidad de todo, no es suficiente eliminar las alternativas de una supuesta elección entre ellas, sino que hace falta captar su orden jerárquico.

Pero a través de toda esta manera de considerar las cosas

hay algo dentro de nosotros que sigue estando insatisfecho. Parece como si no se hubiese tocado lo esencial. La decisiva insuficiencia se hace sentir, en primer lugar, en que las tres maneras de lo abarcador no conducen de ninguna manera a la unidad de un todo capaz de ser concluso en sí. La diferencia esencial del sentido de comunicación, y con esto de la verdad, en las tres maneras es tan indeleble como es imposible disolverlas en una totalidad inteligible. Sería un engaño pensar que las tres maneras de lo abarcador y, consecuentemente, las maneras de comunicación pudieran fundirse en uno, de suerte que se posibilitara un todo armónico en el ser temporal.

En segundo lugar, esta misma insatisfacción nuestra que nos urge primero a coadunar todas las maneras de comunicación para luego experimentar la imposibilidad de semejante cometido, tiene su origen en un impulso que con su insuficiencia ilimitadamente insatisfecha y su disposición siempre abierta en todos los sentidos no pertenece, por su parte, a ninguna de las tres maneras de lo abarcador. Hasta la voluntad de comunicación de estas tres maneras recibe su energía propiamente dicha sólo al servicio de la universal voluntad de comunicación que actúa en virtud de existencia y razón. Hay que delinear, pues, sus rasgos característicos [2].

SI YA EL PROBLEMA FUNDAMENTAL DEL SER-AHÍ que sólo se puede mantener mediante la comunidad, consiste en cómo uno se entiende con otro, cómo se logra opinar y querer lo mismo a fin de estar activamente unidos, entonces la esencia propiamente humana, razón y existencia, no puede tocarse en ningún modo más profundamente que planteando la cuestión de su comunicación.

La comunicación de la existencia, el ser parte del todo en el espíritu, la validez universal de la conciencia absoluta se consuma salvaguardando la realidad del ser-ahí, pero también

[2] Consúltese de mi *Philosophie* el tomo II, pgs. 50-117, sobre la "comunicación".

irrumpiendo a través de ella, y de todos modos sobrepasándola constantemente en una pugna amorosa de quienes quieren llegar a ser ellos mismos. A diferencia de la comunicación de puntos idénticos, siempre arbitrariamente sostenibles de la conciencia absoluta, esta comunicación existencial tiene lugar entre individuos insustituíbles; a diferencia de la lucha del ser-ahí por poder, superioridad y aniquilamiento, aquí la lucha por el contenido de la existencia sin voluntad del poder se halla en el mismo nivel en que todo adelanto del individuo se efectúa solamente si el otro adelanta, y donde toda pérdida del otro lo es también para uno mismo; a diferencia de la comunidad del espíritu en cuanto refugio en la idea abarcador, la comunicación de la existencia está abierta para la transcendencia, sin perder de vista por esto el carácter de rotura que todo ser tiene para nosotros. La imposibilidad de abolir la lucha y de consumar la verdad en la perfección, la expresa en el ser temporal realizando en incesante avance el movimiento de la comunicación como aparición propiamente dicha del ser-verdad. Ser uno mismo y ser verdad no es otra cosa que estar incondicionalmente en comunicación. Aquí, en esta profundidad el guardarse sería precisamente perderse.

La existencia sólo se hace manifiesta, y con esto real, si con la otra existencia, por ella y al mismo tiempo con ella, llega a sí misma. Lo propiamente humano en la comunidad de razón y existencia no se encuentra, como en la vida corporal, previamente en muchos ejemplares naturalmente nacidos que sólo después se encuentran y vinculan. Antes bien, parece que la comunicación engendra a la vez lo que está comunicado, a saber, los seres que son ellos-mismos, a los que, empero, este hecho se les hace consciente como si no se hubiesen encontrado casualmente en el ser-ahí, sino como si hubiesen estado comunicados eternamente.

Por ocurrir esto en una situación histórica siempre nueva, cada figura de la existencia que se desenvuelve en la comunicación es a la vez el manifestarse de un ser-uno-mismo que por histórico

es esencialmente irrepetible, del vínculo incondicional que une a estos hombres históricos mutuamente.

Ahora bien, en la comunicación existencial la razón es omnipenetrante. El fundamento de la existencia es en su profundidad el portador del órgano que, presente en todas las maneras de lo abarcador, constituye tanto el vínculo universal como la inquietud que espolea sin tregua a salir de todo posible anquilosamiento. Como razón que tiene su substancia en la existencia se produce la comunicación propiamente dicha, de esencia a esencia y de tal manera que la realidad del ser-ahí la conciencia absoluta y el espíritu vienen a ser como el cuerpo del fenómeno; en ningún momento está privada de aquéllos y todos ellos son movidos y transformados por ella.

La razón es la posible existencia que pensando se dirige constantemente a lo otro, al ser que no somos nosotros mismos, al mundo y a la transcendencia. Lo que sean éstos, debe hacerse comunicable, haciéndose recién así ser para nosotros, pero con la esencialidad en virtud de la cual tocan propiamente a la existencia. La razón está presente en el ser-ahí, en la conciencia absoluta, en el espíritu en calidad de un ilimitado impulso de avanzar. Ninguna amplitud le satisface: como apasionada hambre de saber en la orientación del mundo, nunca llega al fin. De qué manera la existencia naufraga en su transcendencia, lo esclarece la razón, pues se orienta hacia la transparencia de todo ser en ella misma, para luego sufrir el impacto de lo absolutamente opaco, impacto que como tal y con verdad sólo es accesible a la más clara razón. El contenido de lo otro, hecho presente por la razón, es al mismo tiempo la medida para la profundidad de la comunicación así posibilitada y para la esencia del hombre que en ella se va transformando y extendiendo en una infinita variedad de acuerdo a su jerarquía.

Hay que salvaguardar el elevado sentido de la palabra razón. No debe permitirse que recaiga a la altura de una mera racionabilidad, espiritualidad o necesidad del ser-ahí; pero su sentido

no es inmediatamente pronunciable ni demostrable con la firmeza de una definición, como no sea en el movimiento de una lógica filosófica.

Sólo cuando lo no objetivable, lo no incluíble directamente en ninguna argumentación acerca del origen de la razón, permanece presente de manera segura, la comunicación viene a ser espontánea e ilimitada; ella es el mismo ser-verdad, la voluntad total de comunicación.

Mientras que en todos los demás órdenes el hombre se presenta como algo que en apariencia es él mismo y además se comunica, distanciándose, por lo tanto de lo comunicado en las tres maneras de lo abarcador, en el caso de la razón y la existencia el ser y el estar-en-comunicación son lo mismo, y el hombre realmente él mismo.

El mantenerse el hombre siempre aún en reserva, cual si se situara por encima de lo que sabe y hace, tiene su límite en algún punto, siempre que no sea nada o solamente el punto vacío y formal que se sitúa por encima. Este límite está allí donde él es él mismo. Ahora bien, es él mismo en cuanto razón, y ésta a su vez sólo como posible existencia. Pero por esto mismo razón y existencia no pueden objetivarse como las maneras de lo abarcador. En el transcender del pensamiento a la razón y la existencia no se consigue nada más que el percatarse de la posibilidad de este incognoscible ser-uno-mismo, que sólo es como comunicación de la existencia por medio de la razón.

La conexión entre razón y existencia no es, empero, identidad. Si la existencia encuentra su límite en lo antirracional a todas luces que coincide con la ruptura de toda comunicación, puede ella, sin embargo, percatarse de ésta su posibilidad únicamente por la razón. Esta exigencia negativa hasta la que no puede avanzar ningún pensamiento y ningún ser, sólo puede ser verdadera —es decir, evitar la recaída en la estrechez de una determinada manera de lo abarcador, siendo, en cambio, un estar-perdido fuera del mundo en una transcendencia incom-

prensible— por la vía de la plena realización de su razón que en el fin abandona [3].

Si existencia y razón son como el fundamento y vínculo de las tres maneras de lo abarcador que somos nosotros, el más arriba realizado delineamiento comparativo de las características del sentido de verdad de estas tres maneras, puede completarse así:

Hemos distinguido el sentido de verdad de la prueba pragmática de eficacia en el ser-ahí, el de la evidencia irrefutable en la conciencia absoluta, y el de la convicción en la idea espiritual. Yo como existencia experimento la verdad en la fe, cuya verdad no queda aún aprehendida en aquellas tres. Donde ya no me acoge ningún efecto del ser-ahí de probada eficacia, ninguna certeza demostrable, ninguna totalidad que salvaguarda, allí he llegado hasta una profundidad del ser-verdad donde, sin abandonar el todo que es mi mundo real, he irrumpido, sin embargo, a través de sus límites, para volver a él sólo en virtud de la experiencia de la transcendencia, estando ahora dentro de él y, al mismo tiempo, fuera de él.

En el sentido de la verdad hemos distinguido también quién es el que habla comunicando esta verdad. En la comunicación racional y existencial habla decisivamente el hombre existente, el que no es solamente un ser-ahí vital, ni solamente un abstracto ser racional, ni tampoco un mero ser espiritual perfecto, sino en medio de todo esto él mismo.

Hemos distinguido las maneras de un reino de los espíritus. La existencia se encuentra en un reino de los espíritus imposible de concluir de las existencias abiertas para la transcendencia. A partir del mismo las formas de comunidad engendradas en las maneras de lo abarcador reciben primeramente su alma, permaneciendo, a su vez, estas formas como fenómeno imposible

[3] Consúltese el tomo III de mi *Philosophie*, pgs. 102-116, sobre "La ley del día y la pasión por la noche".

de ser pasado por alto y al que la existencia tiene que atravesar participando, como condición de su realización.

La insuficiencia en cada manera particular de comunicación nos había llevado hasta la voluntad total de comunicación, la que sólo puede ser una, siendo en todas las maneras de comunicación la que propiamente impulsa y vincula.

Pero esta voluntad de comunicación que se realiza en las tres maneras de lo abarcador no llega a consumar su perfección ella misma. Pues, está permanentemente ligada a las tres maneras de lo abarcador, siendo por cada una de éstas, si bien excitada y movida, pero a la vez también como empañada, para hallarse finalmente limitada por la historicidad así de la propia existencia como de cualquier otra, la que lleva a la comunicación tanto a su profundidad como la hace fracasar ante la multiplicidad de la verdad, precisamente en cuanto comunicación.

De esta situación de la existencia en el tiempo se sigue en primer lugar que, si la verdad está ligada a la comunicación, la verdad misma sólo puede ser como viniendo a ser; que en su profundidad no es dogmática, sino comunicativa. De la conciencia de una verdad que viene a ser, que está en vías de ser, nace entonces recién la posibilidad de un radical estar-abierto de la voluntad de comunicación en la realidad, pero sin poder llegar a su perfección, excepto en un momento histórico el que, empero, precisamente en cuanto tal, vuelve a hacerse incomunicable.

En segundo lugar y en vista del fracaso sufrido ante la multiplicidad de la verdad, se sigue que la ilimitada voluntad de comunicación reacciona sacando fuerzas de flaqueza para tomar una actitud que tan claramente como comprende el fracaso por lo que toca al conjunto, tan decididamente se aferra y persiste en su camino, aunque sin saber adónde conduce.

Se sigue en tercer lugar que, si la verdad en la comunicación nunca puede conquistarse ni fijarse con carácter definitivo, tanto la verdad como la comunicación tienen que presenciar algo así

como su propia desaparición ante la transcendencia, y también la desaparición de su propio devenir ante el ser, o sea, que su decisiva realización produce a la vez el más hondo estar-abierto para esta transcendencia.

LA CUESTIÓN ES AHORA HASTA DÓNDE LA COMUNICACIÓN 'TOTAL' es ella misma la realidad de la verdad, o sea, nuestra verdad en el tiempo. Esta cuestión se perfila más claramente haciéndonos presente el doble sentido de la verdad en el tiempo:

Cada vez que se creía haber fijado en forma históricamente definitiva lo que es la verdad —por su objeto, su símbolo y su enunciación— quedaba solamente la cuestión de cómo se habría de intermediar a todos los hombres esta verdad obtenida y presente. La tal verdad estaba conclusa en sí, era por sí misma extratemporal en medio del tiempo, por lo tanto perfecta en sí e independiente de los hombres quienes, por el contrario, eran considerados como dependientes de aquélla. Entonces comenzaba cada vez y de hombre a hombre la comunicación que no significaba un mutuo engendrarse, sino un dar por parte de quienes estaban en posesión de la verdad a los que todavía no participaban de ella. Mas con esto se iniciaba también al punto el proceso de transformación de esta verdad. Quienes la recibían, la comprendían desde su propio punto de vista; en efecto, no se trataba de un simple recibir. En vez de ser intermediada a los hombres permaneciendo igual a sí misma en su originalidad primigenia, la verdad quedaba diluída y pervertida, cuando no venía a transformarse en algo completamente distinto en virtud de una nueva originalidad; su difusión entre los hombres bajo tales figuras se realizaba hasta los límites en que su difusión ulterior quedaba de facto paralizada.

Otra cosa sería una verdad primigeniamente ligada a la comunicación. Fuera de su realización en la comunicación no sería simplemente. Por sí sola ni sería-ahí ni sería perfecta. Estaría condicionada no sólo por la transformación del hombre a quien se la comunica, sino también por la transformación del mismo

que comunica como consecuencia de su disposición y capacidad de comunicación, su poder de escuchar tan eficaz como el de decir, su consciente posesión y captación de todas las maneras y grados de la comunicación. Tendríamos, pues, la verdad que sólo es real *en cuanto comunicación* y en virtud de ésta en la que, por consiguiente, tendría su origen; verdad esta que ni es previamente para luego ser comunicada, ni constituye una meta a la que podría alcanzarse *metódicamente* y dentro de la cual podría entonces valer sin comunicación.

Aquella otra verdad, subsistente en sí, desarrolló a través de la historia las técnicas filosóficas y religiosas en orden a imprimir un carácter en el hombre, como son todos los *exerxitia spiritualia,* las técnicas de Yoga y las iniciaciones místicas, con el fin de transformar al individuo por medio de una disciplina que lo encierra, en vez de la comunicación, a los efectos de percatarse de la verdad. Mas quien no se contenta con semejantes tipos de hombre como pretendida perfección del mismo —tipos que, por grandiosos que sean, están sin embargo fijamente formados, nivelándose por esta misma formación, y siendo, pues, definitivos, lo que los hace al punto degenerar—, necesita la disciplina de más hondos alcances de la transparencia constantemente ejercitada de la comunicación. Lo que se logró ya muchas veces gracias a la limitación en aras de fines determinados y con transparencia racional, realizándolo, empero, sólo unos pocos en comunidad histórica y de manera siempre cuestionable — esto debería servir de punto de partida: la pretensión de producir una humanidad bajo las condiciones de una comunicación no engañosa ni facilitada, ni degenerada, sino ilimitadamente esclarecedora.

Pero en esta comunicación debe subsistir *también* la presencia de la no-verdad en el sentido de que en ella está el movimiento, es decir, que la verdad no se halla perfecta, permaneciendo siempre abierta, no obstante su perfección actual.

Aquí aparece nuevamente el abismo que media entre la manera dogmática y la comunicativa de saber la verdad:

Si se hace la suposición de una verdad subsistente que como

tal nos es asequible, y si ésta vale como lo fijo que hay fuera de mí, que ya está allí y sólo debe ser encontrado, siendo por lo tanto nuestra tarea un descubrir y no un producir, entonces o hay en pura inmanencia la única exacta organización del mundo que será nuestra tarea realizar, o el más-allá que no es sino en calidad de otro mundo prometido como seguro.

Pero si en cada figura de la verdad subsiste para nosotros un límite por la realización de la comunicación, entonces la irreductible imperfección del mundo y de toda verdad conocible en este mundo es lo último en la inmanencia. Cada figura tiene que fracasar en el mundo, ninguna puede imponerse simplemente como la verdad.

Si, pues, la verdad está en este camino, solamente puede estar en aquella transcendencia que no es un más-allá como un mero segundo mundo, ni una repetición del mundo en versión mejorada. El pensamiento que a consecuencia de la imperfectibilidad de toda comunicación y del fracaso de toda figura de la verdad en el mundo capta propiamente la transcendencia es como una prueba de la existencia de Dios: partiendo de la imperfección de todo sentido de verdad, se topa con la transcendencia bajo la suposición de que la verdad debe ser. Por lo tanto tiene validez solamente para la existencia para la cual la verdad es un anhelo absoluto y para cuya honestidad la verdad como una y única en la subsistencia tranquila de la extratemporalidad no se muestra en ninguna parte del mundo.

PARA TOMAR CONCIENCIA DE LA VERDAD COMUNICATIVA lo que importa filosóficamente es meditar todas las maneras de lo abarcador de tal manera que el camino de la existencia posible encuentre en el mundo el espacio más abierto posible. La existencia como movimiento imposible de abolir en el ser temporal, debe mantenerse frente a toda la amplitud de las realidades y posibilidades. Sólo así puede hacerse efectiva la voluntad radical de comunicación que nace de la razón y la existencia, mientras que,

por el contrario, la posesión de una verdad afirmada como definitiva significa la ruptura de facto de la comunicación.

El estar-abierto de la voluntad de comunicación es doble: primero para la cognoscibilidad de lo aun no conocido. Puesto que lo incomunicable es como si no fuera, el estar-abierto se empeña en llevar todo lo posible al medio de la comunicabilidad, a fin de que adquiera para nosotros las prerrogativas del ser. En segundo lugar, el estar-abierto está dispuesto en orden a la substancia de todo ser que realmente se me comunica en calidad de otro que no soy yo mismo, pero con el cual puedo hacerme solidario como resultado de una ilimitada voluntad de venir a ser yo-mismo. La amorosa búsqueda del hombre nunca toca a su término.

Pero mi conciencia permanece siempre siendo estrechez, primero frente al ser que por falta de comunicabilidad no es para mí, ejerciendo, sin embargo, insensiblemente su influjo sobre mí, sobre mi ser-ahí y mi mundo, y luego por el ser-ahí y la existencia de los otros que no son idénticos conmigo ni piensan de idéntica manera, determinando, sin embargo, también mi ser-ahí con su comunicación sin que yo lo advierta, así como su comunicación podría conducirme más profundamente a mí mismo; y por esto mi conciencia nunca es la verdadera simplemente ya que nunca es el todo. El influjo inesperado me recuerda constantemente que no debo cesar en el movimiento orientado hacia lo verdadero, so pena de tener que experimentar la propia no-verdad por el hecho de que las cosas pasan por encima de mí. La verdad, dice Hegel, está aliada con la realidad en contra de la conciencia. Esa realidad está como efecto de lo no comunicado y acaso no comunicable en el mundo como lo que escuchamos sin comprenderlo, como lo que se nos cruza obstruyendo nuestro camino, como lo que sólo padecemos pasivamente. Entonces la ilimitada voluntad de comunicación no significa nunca un simple someterse a lo otro como tal, sino, por el contrario, el conocerlo, escucharlo y querer tomarlo en cuenta hasta la necesidad de transformarse uno mismo.

De esta manera la vida en la totalidad de lo abarcador dentro del cual me encuentro, es la necesidad de atreverse: el mismo esclarecimiento me descubre en la situación de quien se atreve; no porque buscase petulante el peligro, sino porque es mi deber. Sólo una vida aferrada a la ceguedad puede disimularse el constante riesgo y mantenerse en la polaridad de una pretendida seguridad y de un temor que primero se sufre para luego echarlo al olvido. Empresa aventurada es el ver lo posible hasta su grado más elevado, tratar de atraerlo con el riesgo del propio estar-abierto, pero cargando con la responsabilidad de quiénes sean los hombres en los que confío y cómo me fío de mí mismo — y sabiendo al mismo tiempo que en cada grado respectivo la comunicación sólo es posible *inter pares.* Tengo que cargar con el fracaso y el engaño como culpa mía, acaso como crisis en la que recién ahora nace la comunicación establecida, o tal vez también como ruina cuyo sentido no comprendo.

DONDE LO ABARCADOR EN CUALQUIERA DE SUS FORMAS PERMANECE presente, donde la voluntad de comunicación puede ser verdaderamente total, allí la existencia se halla frente al último límite, a saber: que hay muchas verdades en el sentido de una absolutez existencial.

Reconocer filosóficamente esta pluralidad de las verdades podría aparentar una falta de carácter. Se objeta, en efecto, lo siguiente: Sólo una verdad es la verdad absolutamente, si no para Dios, al menos para el hombre; pues el hombre no puede jugarse incondicionalmente si no cree en su verdad como única.

A esto se responde: Puesto que es imposible al hombre tener la transecendencia en el ser-ahí temporal cual objeto conocible, idéntico para cualquiera, como una cosa en el mundo, cada manera de la única verdad como absoluta no puede ser sino histórica, de hecho, en el mundo: absoluta sólo para esta existencia determinada y precisamente por esto sin validez universal. Pero como no es imposible al hombre, sino sólo infinitamente difícil psicológicamente, llevar a cabo la propia verdad jugándose el

todo por el todo y reconociendo al mismo tiempo la verdad del otro que no es verdad para él mismo, y manteniendo a la vez la relatividad y particularidad de toda verdad universalmente válida — no debe eludir la suprema exigencia de la veracidad de consumar simultáneamente lo que sólo en apariencia es incompatible. La idea del hombre no puede apuntar demasiado alto, con tal de que se evite lo simplemente imposible, o sea, lo que niega la finitud de su ser-ahí temporal. Lo empíricamente inverosímil, es decir, lo que resulta inverosímil según la especie humana que de facto se observa como término medio, no reza para la idea de la comunicación dispuesta a todo lo que es posible en el origen de la esencia humana: ante la realidad empírica se transforma en la infinita tarea cuyo límite en la realización excede los alcances de toda previsión.

Pero si se reconoce existencialmente la pluralidad de la verdad, nos hallamos próximos a la más radical ruptura de comunicación. Sin embargo, la voluntad total de comunicación, una vez que se ha percatado de su camino, no puede abandonarse a sí misma. Tiene confianza en sí y en la posibilidad que hay en el mundo, confianza que una y otra vez podrá quedar decepcionada, mas no para dudar en su fundamento, sino solamente en una realización determinada. Conserva aún la confianza en la verdad del otro, que si bien no es la suya propia, debería sin embargo, así lo cree, encerrar en su calidad de verdad una posibilidad de comunicación. Por esto no puede simplemente apagarse bajo el peso del fracaso. Tal vez, donde sea real, le sea propia una resignación altiva en la que proyecta una visión de su camino como idea — si bien carente de una realidad desplegada, pero cual expresión de su posibilidad que nunca comete el pecado de deserción.

Aun bajo la hostilidad que se combate mutuamente, puede nacer la extrema claridad y verdad, si existencias por su origen esencialmente distintas toman conscientes sobre sí un destino en la lucha del ser-ahí de la que no se puede escapar. En virtud de su posible comunicación ellas mismas someterán la lucha a

leyes, dejando así de ser bestias embozadas; antes bien lucharán caballerescamente, es decir, al amparo de leyes que suponen mutuamente la posible existencia y no hacen imposible una auténtica comunicación posterior. Lograda ésta, de hecho ya se habría dado el salto hacia la comunicación auténtica; la lucha quedaría sujeta a ciertas condiciones y ya no sería un proceso de necesidades del ser-ahí, sino que vendría a ser como un juego, aunque un juego del destino que amenaza la vida y acaso la aniquile.

Sólo así podría mantenerse la ilimitada voluntad de comunicación como verdaderamente tal. Nacería entonces el humanismo, pero no como blandura, sino como capacidad imprevisible de crecer por el estar-abierto, como ser-tocado por cada substancia real, como única conciencia del límite en el que a la realidad del obrar se muestra no una transcendencia dogmáticamente petrificada, sino la transcendencia auténtica.

Sólo así tendría realización la verdadera fortaleza del hombre. El poder de lo absoluto en él, probado en toda posibilidad de la lucha y del cuestionar, no necesitaría ya la sugestión, el odio, el placer de la crueldad para hacerse activo, ni la embriaguez de la grandilocuencia y de los dogmas incomprendidos para tener fe en sí mismo, haciéndose sólo entonces propiamente severo, duro y sobrio. Sólo por esta vía pueden desaparecer los autoengaños sin que aniquilando las mentiras de su vida quedara aniquilado el hombre mismo. Sólo así se revelaría en su profundidad el auténtico fondo sin velos que lo encubran.

Por el contrario, con la afirmación de una única verdad valedera universalmente para todos los hombres —no obstante la pasada grandeza de los hombres y su historia que en ella vivieron— comienza al mismo tiempo la falta de veracidad.

Esto se manifiesta en los más variados complejos de relaciones. Sea que se entienda esa única verdad, en la figura de una validez universal inteligible como forma de toda verdad, tomándola por una obra de la razón, sea que, al contrario, se la tome por un contenido de la fe, suprarracional o irracional — ante esta verdad violenta todo debe inclinarse aunque le cueste

el propio ser. Debido al falso supuesto de una única forma de verdad asequible al hombre, y por haberse consiguientemente invertido la pluralidad de lo abarcador, subsiste en los puntos limítrofes una constante incomprensión de todo cuanto no concuerda con el propio credo de la verdad; y de esta manera aparece de repente el fanatismo que representa la ruptura de toda comunicación. En el medio, libre en apariencia, del hablar, comunicar, escuchar, mostrar y argumentar, lo que decide secretamente es la fuerza bruta de quien en esa coyuntura del ser-ahí es externamente en tal momento el poderoso.

Una doctrina que enseña la pluralidad de la verdad, empero, habría de tener idéntico efecto, a saber: el de producir la falta de veracidad, si en vez de presentarse como actitud de una ilimitada voluntad de comunicación de un propio posible ser-verdad, se presentara, por el contrario, como la ciencia de la lamentable pluralidad de la verdad. Las diversas verdades dejan de serlo desde el instante en que, consideradas desde afuera como muchas, se hacen fijables como puntos de vista: pues, todos esos puntos de vista puede apropiárselos también el pensante que las considera. Asimismo dejan de ser verdad donde son indiferentes una a la otra contentándose con estar yuxtapuestas. Lo que no puede llegar a identificarse no deja de tener importancia mutua, en virtud de una relación común con la transcendencia que toca lo único y que, por distintos que sean nuestros dioses, siente a través de todos los dioses cercanos al Dios lejano, que exige que no nos perdamos en la distracción de un caos de variedad indiferente y sólo ocupado en la hostilidad del ser-ahí y la lucha recíproca por el espacio del ser-ahí. Es el sofisma de una cómoda tolerancia el que deja que tengan validez todos los otros, pero sin dejarse tocar a sí mismo. Por el contrario, es la verdad de la tolerancia la que escucha a la vez que sabe dar de sí, entrando en el imprevisible proceso de la comunicación que limita la violencia, donde el hombre en virtud de su raíz alcanza la altura que le es posible. Lo sublime sólo se logra mediante una transformación que se apropia, un saber que penetra —aunque

sea para su propia condenación— en todo cuanto le sale al encuentro en el mundo.

Exigir en el tiempo la perfección y la solución, aunque no fuera más que la imagen de la solución, equivaldría a abolir la tarea del hombre que sólo viene a ser él mismo mediante la continua comunicación. Lo que importa es precisamente no dar presumiendo por concluídas las posibilidades del venir-a-ser-hombre propiamente dicho.

Nuestro horizonte no se cierra con imágenes llenas de contenido. Lo filosóficamente último son para nosotros las formas de nuestra actitud, datos de una meta que ella misma no ha sido pensada sino como forma, verdades que sólo se experimentan en sus puntos iniciales; no son imposibilidades extrañas, sino posibilidades que comienzan a hablar, por más que de continuo aparenten hundirse nuevamente.

Lo inconcluso de la comunicación y la gravedad de su fracaso manifiestan una profundidad que nada puede llenar que no sea la transcendencia:

Si Dios es eterno, entonces la verdad es para el hombre como verdad en vías de hacerse, a saber, verdad en vías de hacerse comunicación. Apenas se desconecta de esta última, siendo verdad subsistente, degenera al punto en conocimiento de algo; en lugar de ser ella misma, degenera en el contentamiento propio de un asunto acabado, en vez de ser pretensión que se consume como llama en el ser temporal.

Ante la trascendencia, empero, desaparece lo inconcluso de la comunicación como fenómeno de la verdad, fenómeno que tiene un ser-ahí temporal. Nuestra comunicación, por así decirlo, es animada por algo que se manifiesta en ideas que juegan metafísicamente: son ideas de un origen prehistórico de la necesidad temporal de comunicación o de una consumación final en la perfección que supera la comunicación. Al desaparecer estas ideas, si bien no pueden clarificar a manera de un acervo de conocimientos, pero pueden sí tocar por momentos lo que como

poder real en la auténtica comunicación es un impulso avasallador:

En el origen era lo uno, la verdad, tal como es para nosotros inaccesible. Mas lo uno perdido es como si debiera recuperárselo de la dispersión mediante la comunicación, como si la confusión de la multiplicidad pudiera resolverse en la tranquilidad de la unificación, como si una verdad olvidada nunca más volviera a alcanzarse del todo.

O la verdad está situada en el futuro: mientras dura el ser-ahí temporal, permanece, sí, la conciencia del límite: lo no comunicable es como si no fuera, ya que no es para ninguna conciencia ni ciencia; pero precisamente en la comunicación el impulso va más allá de este límite; lejos de recaer en el letargo, avanza en un ilimitado manifestarse, para que se revele lo que propiamente es, incorporándose a la comunicabilidad. Pero aun ahí el impulso va más allá de toda claridad existencial, incluso la más esclarecida, ya que en ella permanece siempre algo insatisfactorio. Los instantes sublimes de una aparentemente completa consonancia de la comunicación en la presencia compenetrada de todas las maneras de lo abarcador, de lo conocible y de la transcendencia, resultan en el tiempo o como erróneos o nuevamente como gérmenes de un renovado impulso hacia su ser manifiesto, o sea, hacia la continuidad en el tiempo. Son como la anticipación de una posible perfecta comunicación que significaría a la vez la verdad perfecta y la unificación extratemporal de las almas con el universo. Pero el pensar la irrealidad de una comunicación que alcanza su meta, significa disolver la comunicación en una consumación transcendente en la que ya no hace falta comunicación alguna. La cuestión de si en la voluntad ilimitada de comunicación de razón y existencia no vivimos ya propiamente en virtud de este ser que nos dirige y en el que no hay comunicación, no tiene respuesta. Pues, o la pregunta se dirige hacia donde no hay sino un vacío para nosotros, o se trata de una certidumbre incuestionable que carece de comunicabilidad y, enunciada falsamente, sólo podría destruirla, es decir, paralizar la realización de la incondicional disposición de comu-

nicación que hacia ella se encamina, por medio de una seudociencia de la comunicación perfecta.

Pero si en la transcendencia debe concebirse toda comunicación como abolida en cuanto defecto del ser-ahí temporal, entonces con esto también toda pensabilidad en general:

Si pienso en el antiguo aserto según el cual Dios es la verdad, esta verdad, comparada con todas las verdades tomadas como maneras de una consonancia, carecería de toda consonancia puesto que sería ella misma sin ninguna división ni oposición. En efecto, no es sino un pensamiento vacío que para mí sólo puede cumplirse existencial e históricamente. Ahí donde yo no puedo penetrar, la verdad deja de conservar un sentido que para mí sea pensable. El naufragar de todo pensar orientado a la verdad puede precipitarse en su abismo, pero no puede sostenerse en él un pensamiento.

La tranquilidad del ser de la verdad en la transcendencia —no en el abandono de las maneras de lo abarcador, sino en el traspasar sus mundos— es el límite donde por momentos puede divisarse a la luz de un fugaz relámpago qué sea el Todo sin división; mas éste está en el mundo como desapareciendo, aunque ejerce un influjo decisivo e inmediato sobre la esencia del hombre, ya que la comunicación lo somete a las maneras de lo abarcador en las cuales siempre se lo buscaría en vano. El experimentarlo es algo absolutamente histórico, en el tiempo más allá de todo tiempo. Se puede hablar en virtud de él; no se puede hablar de él. Lo último del pensar, como de la comunicación, es el silencio.

LECCIÓN 4ª

PREEMINENCIA Y LÍMITES DEL PENSAR RACIONAL

La cuestión de la preeminencia del pensar.
1. Alógica racional. El círculo como forma necesaria del auténtico filosofar. Ejemplos de lo alógico a raíz del esclarecimiento de la existencia.
2. La falsa logización. La inversión de los enunciados que esclarecen la existencia (demostrada a base de los ejemplos citados). Formulación general. Vistazo sobre la falsa racionalización de lo irracional. Resumen: confirmación de la preeminencia del pensar. Dos malentendidos en la expresión de esta preeminencia: lógica vacía y ciencia absoluta.

LAS MANERAS DE LO ABARCADOR, ENTENDIDO AQUÍ EN CALIDAD de lo que somos nosotros, eran ser-ahí, conciencia absoluta, espíritu; y en calidad del mismo ser eran mundo, transcendencia. Tenían su fundamento en la razón. En cuanto ser-ahí, en la medida en que nos hacemos explorables para nosotros mismos como objeto empírico, somos mundo nosotros mismos: aquí se cortan las líneas de lo abarcador que somos nosotros y de lo abarcador que es el mismo ser en cuanto aparece como ser-mundo.

Si planteamos la cuestión de la *preeminencia* de una de las maneras de lo abarcador, aparece que concebimos lo abarcador por grados y de tal manera que los grados anteriores sin los posteriores devienen faltos de substancia; los posteriores sin los anteriores, en cambio, faltos de realidad. Bien es verdad que la transcendencia tiene la preeminencia del ser, pero ella está oculta. Ninguna otra manera de lo abarcador puede postular para sí la absoluta preeminencia del ser; cada manera es indis-

pensable para el conjunto, el cual no es la suma de los grados que lo componen, sino una estructura articulada y en sí conexa de las maneras del ser — forma parte de la clave en que está escrita la transcendencia.

Subsiste, empero, un orden jerárquico, como sería el de la existencia ante el espíritu, el del espíritu ante la conciencia absoluta. Si expresáramos el significado de este orden jerárquico diciendo que en caso de conflicto debe imponerse el grado superior, esta expresión sería inexacta. Pues, conflictos no pueden tener lugar sino en un mismo plano. Para poder entrar en conflicto se requiere que el sentido del plano superior aparezca tomando una figura perteneciente al plano inferior, donde puede encontrarse con otra figura que, de no ser animada desde arriba, no sería más que ella misma. Lo que ocurre en la lucha del ser-ahí es más que la mera lucha del ser-ahí; lo que tiene lugar en conflictos espirituales es más que sólo estos conflictos; en la comunicación existencial el acontecimiento nos abre los ojos para dirigir la mirada hacia la transcendencia. El preguntar por el orden jerárquico de las maneras de lo abarcador significa una cuestión del ser, no una cuestión de valoración comparativa de las maneras del ser ni de su posible lucha, que sólo son posibles en el plano de una de las maneras de lo abarcador.

Un sentido enteramente distinto tiene el hablar de la preeminencia del pensar. Aquí se trata de una preeminencia formal, no de un orden del ser ni de los valores. Preeminencia del pensar significa que ninguna manera de lo abarcador se nos hace presente ni se hace efectiva siendo nosotros mismos, sin que sus contenidos hayan tomado figura en el medio del pensar.

Mientras que lo abarcador en todas sus maneras es más que el mero pensar, éste tiene su preeminencia formal en primer lugar por penetrar en todas partes, ya que nada puede sustraerse a su contacto. Todo lo demás viene a ser materia, impulso, sentido y fin, contenido y cumplimiento del pensar. Aunque la realidad de todas las maneras de lo abarcador tiene preeminencia ante el pensar, el que a su vez depende, es animado y recibe

sus objetos de aquélla, sin embargo, esta misma preeminencia no puede hacerse aparecer claramente, ni llevar a toda su amplitud y originalidad sino por medio del pensar. Nada puede sustraerse a la universalidad del pensar. El pensar primero que nada crea para todo lo demás su posibilidad respecto de nosotros: el origen de todo lo demás debe revelarse del todo por el pensar, dejándose llevar a la efectividad que corresponde a su medida. Nada hay que pudiera manifestarse sin el pensar.

Amén de este hacerse presente, el pensar tiene la preeminencia en segundo lugar por ser el único medio por el que las maneras de lo abarcador se relacionan entre sí. En ninguna parte del tiempo hay la figura única, verdadera, definitivamente exacta de lo abarcador: es el pensar el que hace de picana que las obliga a orientarse mutuamente; el pensar es el medio del movimiento en el conjunto.

La universalidad del pensar no es solamente el estado de facto de la realidad humana, sino también el postulado de su liberación para venir a ser ella misma. Pero esta universalidad puede aparecer como fatalidad, porque con la preeminencia formal del pensar puede ocurrir también que todo se vacíe en la mera forma de lo pensado y lo pensable, y que el ser-hombre se disuelva en el vano juego de tocar universalmente toda realidad sin penetrar en ella ni ser realidad alguna en sí misma. Lo que originalmente había de positivo en la liberación de las posibilidades, se vuelve negativo en semejante formalización siendo el aniquilamiento de toda seriedad de la realidad. Pero quien ahora quisiera empuñar las armas contra el pensar, no podrá emprender la lucha sino precisamente pensando, o sea, mediante el pensar. También el aniquilamiento del pensar es siempre él mismo un pensar, por más que sea un pensar violento, simplificado, estrechado y que se enceguece a sí mismo. La fatalidad del pensar es el destino de nuestro ser-hombre, y el peligro que encierra significa al mismo tiempo un constante cuestionar para hallar el camino cumplido de la realidad que es redimida, se encuentra

a sí misma y llega a su desenvolvimiento sólo por medio del pensar.

La preeminencia formal del pensar así como queda reducida a nada en la formalización del pensar, así se hace real como preeminencia del pensar racional.

En apariencia, la universalidad del pensar es idéntica con lo abarcador de la conciencia absoluta y, en efecto, es aquí donde la forma del pensar tiene su origen. Sin embargo, no solamente no es idéntica con aquello, sino que es la conciencia absoluta en su transcender más allá de sí misma. El que este transcender tenga lugar y que se quiera radicalmente su universalidad, no tiene su origen en la conciencia absoluta, sino en el conjunto de las maneras de lo abarcador que somos nosotros. Todas ellas tienden a la claridad por medio de la cual vienen recién al ser propiamente dicho; en este sentido todas ellas son razón: quieren venir a ser claras; quieren devenir un todo con respecto a todas las maneras de lo abarcador; quieren hacer suyo algún sentido de lo universal, de la ley y del orden.

Esto, empero, sólo es posible porque hasta lo no racional en este sentido es tocado por la razón. Sólo en calidad de tocado por la razón se hace ser para nosotros. Lo no racional adquiere para nosotros ser y sentido solamente en conexión con la razón. La razón es lo indispensable. Es así como tengo incluso el mismo no-saber gracias al saber, y el no-saber completo sólo gracias al máximo de saber. La universalidad del pensar, siempre que no sea meramente formalizada, sino conexa y llena de contenido, es la misma razón.

Mientras, pues, las maneras de lo abarcador quieren hallar su perfección en la claridad, la totalidad, lo universal, el orden y la ley — la razón que las impulsa por este camino y a la vez más allá del mismo, no sólo está lejos de contentarse con ninguna claridad, totalidad ni orden, sino que queda abierta para lo esencialmente oscuro, lo propiamente quebrado, incluso lo *mismísimo antirracional*.

Lo que se sabe con la conciencia absoluta como lógicamente captable sin contradicción ni equívoco, es lo racional en el sentido más estricto: lo hecho a medida del intelecto. Lo que, empero, es alógico en el sentido del intelecto, debe hacerse sensible por este mismo intelecto en su límite, en calidad de lo otro en sí mismo racional.

Todo lo alógico lo captamos solamente transcendiendo. Somos seres que no solamente preguntan por las cosas en el mundo, sino también por sí mismos y por el todo. Por esto, aunque somos reales solamente como ser-ahí, conciencia absoluta y espíritu, vamos sin embargo más allá de nosotros mismos y de cualquier determinada manera de nuestro ser-ahí, como también de cualquier determinado contenido ideológico; y con este más-allá recién llegamos a nosotros mismos y a la transcendencia.

Ya en la mera discusión lógica de lo abarcador que ensayamos hemos transcendido pensando en algo no objetivable que excede toda determinada objetividad. A propósito del esclarecimiento de las maneras de lo abarcador hemos usado las mismas palabras y conceptos que tienen su sentido original para determinadas cosas en el mundo los que, empero, transcendiendo ahora hasta el límite, no deben entenderse en su sentido propio, sino a manera de un auxiliar objetivizante, para hacer hablar a lo que no es objetivable, en este caso lo abarcador.

La cuestión consiste en qué significa este pensar que transciende. Con él se pretende lograr un efecto sobre el actuar interior, una comunicabilidad de lo no objetivable que no se encuentra en el mundo como las cosas. Sólo en la conciencia absoluta lo pensado es directamente inteligible como autopresencia del objeto o concepto, coincidente para cualquier intelecto, integrado por la perceptibilidad y la trivialidad de lo que puede ser vivido por cada cual de manera idéntica y común a todos. En el transcender, en cambio, la intelección solamente es posible por algo que nos sale al encuentro partiendo de la realidad de la experiencia de lo abarcador en cuestión.

La comunicabilidad de este pensar que excede el intelecto

de la conciencia absoluta llega a revestir formas que acaban por ser contrarias a la razón. Mediante la razón veo en la contradicción y la paradoja lo que se hace comunicable sólo bajo estas figuras. Es aquí donde toma su origen una alógica racional, verdadera razón que alcanza su meta precisamente por la quiebra de la lógica del intelecto.

Pero lo pensado en forma de tales objetividades que no quieren ser entendidas en calidad de lo que son en sí mismas sino como indicios y señales de orientación, puede entenderse erróneamente de manera inmediata y directa. El mero intelecto comete un error fundamental al suponer que el mero ingreso de algo en la esfera del pensar significa ya *ipso facto* hacerse pensable en el sentido de la conciencia absoluta. Si a pesar de esta advertencia se toma con la inmediatez de un objeto para la conciencia absoluta lo que ha sido dicho en el orden de lo transcendente, se desencuentra el sentido de lo dicho. Es aquí donde toma su origen una falsa lógica, una razón no verdadera bajo la figura de una lógica del intelecto.

Hay que aclarar de manera lógica esa expresión mediata que se sirve del medio de lo intelectualmente alógico; pero al mismo tiempo debe advertirse el constante peligro de malentender todo cuanto excede los contenidos de la conciencia absoluta, haciendo la falsa suposición de que son objetos entendidos. Lo que resulta carente de sentido para el intelecto puede ser, no obstante, la forma obligada de un sentido; lo que al intelecto le parece inequívoco puede trastrocar totalmente el sentido primigeniamente apuntado.

El poder del pensar parece radicar en su limitación a las valideces de la conciencia absoluta: en primer lugar, por la difusión idéntica y universal entre todos los seres racionales, en segundo lugar, por el dominio técnico de lo entendido. Comparado con esto, el pensar transcendente parece impotente. Es impotente, en primer lugar, por sus formas del pensar lo no pensable: constantemente parece anularse a sí mismo. Es impotente, en segundo lugar, por su forma de un pensar que presenta

con objetividad inadecuada a los contenidos que apunta en sentido transcendente, si luego pretende utilizarlos o tecnificarlos en sus argumentaciones. Es en la confusión donde experimenta las ruinosas consecuencias de semejante inversión del orden que quería echar mano de lo impotente para usarlo como poder en el sentido de la conciencia absoluta. Pero no obstante toda su impotencia, a este pensar le es propio aquel poder que, si bien no puede intentarse teleológicamente ni dirigirse técnicamente, engendra en silencio la revelación y la transformación en lo más íntimo del ser-hombre.

Del inmenso campo del esclarecimiento lógico en el pensar transcendente y simplemente universal —único del que puede afirmarse que nada es para nosotros que no haya entrado previamente en él— queremos, siguiendo las dos tendencias señaladas, tomar dos ejemplos que demuestren de qué se trata: primero, en la alógica racional, y segundo, en la logización errónea.

Elegimos como punto de partida la evocación de un pensamiento kantiano. Kant entiende toda objetividad como un material formado por medio de las categorías por el sujeto en cuanto conciencia absoluta. Vivimos en este mundo de fenómenos que según su forma han sido engendrados por nosotros, si bien no lo han sido en manera alguna según su ser-ahí. La cosa en sí, mero concepto limítrofe que manifiesta la fenomenalidad del ser-ahí, está simplemente oculta. Ahora bien, para Kant, las categorías como unidad, pluralidad, substancia, causalidad, etc., deben derivarse de la unidad primigenia de la conciencia pensante, la así llamada unidad de la apercepción transcendental que unifica todo cuanto nos sale al paso en la unidad de un objeto. Pero, dice Kant, "no se crea que esta unidad que precede *a priori* todos los conceptos de la unificación es acaso aquella categoría de la unidad". Kant, por lo tanto, nos exige que pensando en categorías —pues, según él no podemos pensar sino en categorías— captemos algo que está situado fuera de estas categorías. Esto tiene que exigirlo ya que quiere tocar el origen de toda objeti-

vidad que no puede ser, a su vez, objetivo. Yo, pues, debería pensar como objetivo algo que no es objetivo; debería pensar siempre dentro de la categoría de la unidad algo que fundamenta todas las categorías y, por lo tanto, también la categoría de la unidad. Desde el punto de vista de la lógica formal trátase aquí de un círculo: la unidad se explica por la unidad, o de una contradicción: la unidad no es la unidad.

En todas las auténticas filosofías encontramos semejantes círculos y contradicciones en los puntos decisivos, ya se trate de metafísica o filosofía transcendental ya del esclarecimiento de la existencia. Por todas partes se puede ver a los críticos trabajando en extraer triunfantes tales defectos y dar por aniquilada la respectiva filosofía criticada.

Hay que demostrar que esta forma de pensamiento es necesaria en la filosofía por la misma naturaleza del asunto. Observemos con este fin primero dónde aparecen esas fallas lógicas del círculo y de la contradicción, aplicando un criterio de pura lógica formal. No nos interesan aquí los tan numerosos cuan fácilmente corregibles errores por confusión verbal, etcétera, sino los errores que a su manera parecen lógicamente ineludibles y se discuten como insolubles:

Son célebres estos ejemplos ilustrativos de la antigüedad: el cretense Epiménides dice: todos los cretenses mienten cada vez que hablan; por lo tanto lo que dice Epiménides cretense no es verdad; por lo tanto el enunciado "todos los cretenses mienten" no es verdad, etcétera. O la historia del sofista Protágoras y su discípulo Euatlo que toma lecciones de aquél debiendo, empero, pagar los honorarios recién cuando haya ganado su primer pleito. Pero como Euatlo no se hace cargo de pleito alguno, Protágoras le mueve querella por cobro de pesos. Euatlo declara: si gano este pleito, no necesito pagar por rechazar la sentencia del juez tu querella; pero si lo pierdo, tampoco necesito pagar en virtud de nuestro convenio que establece que sólo deberé pagar después de un pleito ganado, etcétera. O el raciocinio del cocodrilo: el cocodrilo le ha robado el hijo a una madre y dice

a la misma: te lo devuelvo si me dices la verdad acerca de si te lo devuelvo, o no. A lo que contesta la madre: no me devolverás al niño; ahora me lo tienes que devolver de todos modos: si mi respuesta fué correcta, en virtud de nuestro convenio; y si no fué correcta también, pues, llegaría a ser correcta si no me lo devolvieras. A lo que responde el cocodrilo: no puedo darte el niño en ningún caso: si la respuesta es falsa, en virtud de nuestro convenio; y tampoco si la tengo por acertada devolviéndote el niño, porque entonces tu respuesta resultaría falsa.

Sin detenernos en detalles y la formulación de los ejemplos que debería ser más precisa, dejamos constancia de que la razón general de las dificultades radica en que en cada caso tiene lugar un así llamado círculo. El cretense mentiroso enuncia lo que en virtud del contenido de lo enunciado anula la verdad de este enunciar, por lo cual la restituye, empero, *in infinitum;* el objeto del pleito de Euatlo y el contenido del enunciado de la madre son condición y condicionado al mismo tiempo. Pero sólo podemos pensar con sentido e inequívocamente si en el contenido de lo pensado tenemos dos puntos de referencia, o sea, que en la relación condicional la condición y lo condicionado —y en el objeto la cosa y la cualidad— sean dos cosas distintas. El error no consiste solamente en las conclusiones respectivas, sino en que se toma como punto de partida un solo punto de referencia: tan pronto como se le convierte en dos, se desvanece toda dificultad y con ella también el gracejo de estas curiosidades inventadas por los griegos. Es fácil dar a los ejemplos ilustrativos una forma que permite una solución rotunda. Mas lo que importa no son los ejemplos, sino el principio en ellos captado de un límite de la pensabilidad inequívoca para nosotros.

A diferencia de la intelección de las cosas en el mundo, se piensa en el filosofar algo que, si se quiere alcanzarlo, no debe tener, al ser pensado, nada fuera de sí, ya que se trata de un origen: sea que es el mismo ser, sea la condición de toda objetividad en la filosofía kantiana, sea la existencia. En cada caso tenemos delante algo incomprensible para el intelecto, pero pre-

cisamente decisivo para nuestra certidumbre del ser; y lo tenemos no tanto delante cuanto presente en nuestro pensar. Tienen que aparecer, pues, las dificultades de lógica formal respecto del círculo. Si hacemos de lo filosóficamente pensado un punto de referencia al lado de otro, cosa que con sólo enunciarlo hacemos inevitablemente, entonces, así entendido, ya no es el contenido filosófico. Por lo tanto debemos retirar tales enunciados. El que de cualquier manera se piense lo inaccesible para el intelecto, tiene que manifestarse por la aparición de una imposibilidad o insolubilidad lógica en la que lo dicho como pretendida intelección de una cosa determinada se vuelve a anular. Sólo así puede evitarse que una intelección errónea del mero intelecto desplace el sentido esencial del pensar filosófico.

Con esto se nos hacen ahora comprensibles dos cosas que acaso hemos experimentado a menudo en el estudio de la filosofía:

El resultado del filosofar no es una intelección enunciable y definitiva, antes bien una consumación del pensar en la que toda nuestra conciencia, o sea, la manera como el ser se nos hace presente, se transforma.

Toda filosofía, empero, que se pretende enmendar resolviendo sus supuestos círculos y contradicciones hasta hacer de ella una inequívoca comunicación del saber, queda como aplanada y reducida a la completa vaciedad.

Lo que debe hacer, por lo tanto, una crítica de la filosofía no es resolver sus círculos y contradicciones, sino sacarlos a luz plenamente e investigar si se trata de círculos llenos de contenido o vacíos, pues, el círculo como forma retorna de facto siempre y en toda filosofía por desintegrada que ésta sea.

Así, por ejemplo, si el pensador materialista declara el mundo exterior por una creación de nuestra organización fisiológica, sobre todo del cerebro, no es menos cierto que también el cerebro, incluso el suyo propio —el que, v. gr., puede mirarse mediante un sistema de espejos en una trepanación del cráneo bajo anestesia local—, es una parte del mundo exterior. Pero entonces el cerebro es una creación del cerebro, lo que constituye, según

la forma, el mismo modo de pensar como el que afirma de Dios que es *causa sui.*

Interesante y excitante es la investigación que sigue la pista a los círculos y otros obstáculos lógicos en el filosofar, para percatarse de lo que, según la forma idéntica, lógico-intelectual, será unas veces una necedad absurda, otras veces, empero, un profundo contacto con el límite.

Pero reducido al desnudo círculo, el pensamiento filosófico ya no se conserva en toda su fuerza elocuente, bien que subsiste en germen; mas en esta desnudez queda disuelto al mismo tiempo en calidad de contenido objetivo de ciencia, cosa que siempre anhela ser para el mero intelecto. Hablar de lo simplemente extraobjetivo en términos de objetivo —y los hombres no podemos hablar de otra manera—, sólo puede hacerse bajo formas que en cuanto objetivas se anulan a sí mismas.

SIGAMOS AHORA EL RASTRO A LA FORMA ALÓGICA en el campo especial del filosofar esclarecedor de la existencia. Lo que se dice aquí en orden al esclarecimiento existencial no es por su esencia constatable como un ser-ahí que se nos presenta, y por lo tanto no distinguible mediante una investigación objetiva; en consecuencia es como si no fuera, pues, no es verificable como realidad subsistente en el mundo.

Si, por ejemplo, afirmo que la existencia posible puede ser verídica en un actuar que, fuera de no ser común a todos, le contradice directamente, y que este actuar es querido en virtud del origen de la historicidad y que entra por sí mismo en la racionalidad, o sea, que no es determinado desde afuera por un mandato de la deidad — entonces lo dicho es al mismo tiempo imposible de verificar:

No se puede aquí distinguir objetivamente si sólo una brutal voluntad de ser-ahí persiste en afirmarse a sí misma con arbitraria contumacia (lo que podría ocurrir igualmente en la negativa voluntad de ser-ahí, en un no desesperado que se dice al ser-ahí), o si está en juego una voluntad existencial de histori-

cidad pletórica de origen y orientada hacia la transcendencia, con verdadera libertad, o sea, abierta a toda racionalidad, sin penetrarse, sin embargo, a sí misma.

Puesto que la mera apariencia en el ser-ahí de estas dos posibilidades ofrece un mismo aspecto al conocimiento de la conciencia absoluta, sólo se las puede distinguir a partir de la existencia, que entonces es capaz de penetrar en lo que hay de esencialmente distinto en aquéllas.

Igualmente imposible de distinguirse objetivamente es el poder-estar-solo de la existencia, origen de auténtica comunicación, por una parte, y el aislarse del ser-ahí que sólo quiere admitir algún tráfico en ciertas condiciones, pero no una comunicación propiamente dicha, por otra parte:

Si puedo estar solo ante la transcendencia sin quedar aniquilado en infinita soledad, sino permaneciendo disponible en mi posibilidad, esto decide sobre la verdad de mi comunicación. El hombre debe poder estar solo para recabar del origen fuerza y posibilidad.

Si, por el contrario, esquivo las dificultades en el mundo para hallar un refugio fuera del camino con una actitud de no-poder que se niega y más bien es un no-querer, entonces acabo, de hecho, en un aislamiento privado de transcendencia, girando como mero ser-ahí en torno de mis afectos y mi vacío aburrimiento.

En el transcurso del esclarecimiento de la existencia resultan formas de expresión necesarias que con su paradoja tocan la verdad de la existencia indirectamente, que es la única manera de tocarla. Lo hasta aquí discutido significa, pues, brevemente:

Soy comunicado con la profundidad del ser en lo que tiene de único-universal y vengo a ser existencialmente 'histórico' solamente al entrar en la determinada estrechez de mi ser-ahí, haciéndome cargo del mismo.

Verdaderamente en comunicación estoy solamente si, en cuanto al límite y al origen, puedo estar a solas ante la transcendencia.

A esto corresponden los innumerables esclarecimientos de la existencia que, quemando etapas de su ejecución, cristalizan así:

Solamente actúo realizando de verdad, en virtud de la posible existencia, si incorporo conscientemente el fracaso a mi acción.

Propiamente racional soy solamente si toda mi razón se funda de hecho y a sabiendas en la sinrazón.

Creo solamente por dudar de si creo.

TALES ENUNCIADOS, EMPERO, SON A LA VEZ UNA FUENTE de malentendidos y de una inversión. Destruiría su sentido si yo, por ejemplo, quisiera la estrechez de mi ser-ahí pretendiéndola como tal, si quisiera estar a solas y fracasando, si quisiera la sinrazón y la duda en cuanto tales:

Así, la historicidad sólo es verdadera si al hacerse cargo y, con esto, al dotar de alma al propio ser-ahí, se ha logrado precisamente la máxima amplitud y apertura para la transcendencia. Y deja de ser verdad, es decir, ya no es ella misma sino un mero ser-ahí —si su idea sirve para afirmar la estrechez como estrechez y vivir de ahora en adelante— en vez de la historicidad —en una pretendida ciencia de la misma, de una manera precisamente no histórica y como estrechez del ser-ahí: entonces el ser-ahí se hunde en sí mismo, en la angustia estéril por sí mismo y su valor.

Si, además, hago un contenido cognoscitivo del enunciado de que la existencia sólo es real en la comunicación, contemplándola para luego hacer de la comunicación una condición de mi existencia y como reprochando su carencia al ser, entonces precisamente no puedo entrar en comunicación por arruinarme con tamaña inversión mi propia disponibilidad incondicional y abusar de la idea bajo tal figura, para encubrir mi no-poder-estar-solo mediante una seudocomunicación anhelada, mendigada y forzada.

El que solamente esté en la totalidad de mi racionalidad en cuanto me base sobre el fundamento de la sinrazón, no quiere decir que hay un derecho común fundado en el filosofar esclarecedor de la existencia en virtud del cual pudiese negarse la razón. Nada que sea sin razón o contraria a ella puede, en cuanto tal y argumentado, hacer valer sus pretensiones: pues, precisamente

al hacer esto entra en el medio de la racionalidad. Ni lo positivo de la realidad meramente empírica ni lo positivo del fondo existencial tiene derecho alguno sin la razón. Cualquier intento de justificación entra ya en la esfera de lo racional. La verdad de lo no-racional no es posible sin la razón realizada hasta sus límites.

Es así como la conceptualidad de la filosofía existencial se va haciendo un medio por el que puede producirse, en vez del esclarecimiento, precisamente la confusión de la existencia. Todo uso directo de estos conceptos como contenido de un comunicado, en vez de vivir en ellos de hecho y bajo la convocatoria de su llamado, está ya en este camino:

Así, por ejemplo, puede significar una crueldad extremada e inmisericorde el exigirle a otro que use de su libertad allí donde jamás puede deshacerse del enredo por una directa exigencia de la voluntad, sino sólo indirectamente mediante los cuidados de lenta maduración que puede prodigar el amor que, sin embargo, sabe exigir inexorablemente. Ocurre entonces que el amor queda como paralizado, no restando más que la exigencia abstracta, formulada en racionalizados conceptos existenciales y de acción aniquiladora (como no sea acaso el que lo hace un sacerdote quien, teniendo a mano los sacramentos de su iglesia, está en condiciones de prestar ayuda en los casos extremos). Igualmente ruinoso es el fracaso existencial si este amor se va ablandando y se da por satisfecho engañando con esto al otro y a sí mismo para justificarlo dentro de un mero ser-ahí, a la vez que retrocede temeroso ante el peligro de todo movimiento que toca aquella situación desesperada. De nuevo aparece como cómplice de esta actitud esquiva el abuso de conceptos esclarecedores de la existencia, utilizados ahora para justificar un ser-ahí carente de existencia, propiciando de esta manera el deslizarse hacia el encadenamiento en el mero ser-ahí, en medio de la angustia y el sentimiento, tan pronto como deja de obrar con eficacia el verdadero amor que alcanza su perfección vívida recién en una claridad dura y como

gélida, abierta y dehiscente, e igualmente distante de todo desprecio y toda malicia.

De este modo los conceptos de un esclarecimiento filosofante de la existencia pueden convertirse precisamente en un medio para perder más que nunca lo existencial, engañados por la suposición contraria. Pues, al aplicar los conceptos de manera abstracta hablo de lo que sólo estoy alejando con este hablar, como no me halle encaminado de verdad hacia ello. Hablo entonces correctamente faltando, a la vez, totalmente a la verdad. Acaso toque con exactitud lo decisivo *in abstracto*, pero de tal manera que *in concreto* no sólo no es tocado, sino además destruído. Lo aplicado abstractamente no dice nada en la situación respectiva.

Pues, la verdad del pensar esclarecedor de la existencia jamás está en el conaenido como tal, sino en lo que acontece dentro de mí por el pensar: sea en la pasión de lo posible la que prepara y rememora, sea en auténtica comunicación, donde lo que se dice brota como existencialmente verdadero —sin previo planeamiento y en virtud de la absoluta conciencia del amor—, de una manera que es única en cada caso. Cada vez que lo que fué pensado filosofando es tratado, aplicado y utilizado como algo sabido y con el fin de conseguir algo —en vez de producir con ello en sí mismo y en comunicación real algo que es el hombre mismo y no algo que alude—, ya se ha cometido el abuso. Este pensar o es verdadero, y entonces indisolublemente ligado al ser del que piensa, o es en calidad de conaenido algo conocido como distinto del que piensa, y entonces no es verdadero. Los conceptos del esclarecimiento de la existencia son tales que no puedo opinar con ellos sin ser yo en ellos mismos. Los conceptos científicos, en cambio, son algo que puedo conocer también viviendo al mismo tiempo en categorías completamente diferentes, ya que para este conocimiento científico no tiene importancia lo que soy yo.

Por expresarlo en una fórmula general se diría que la verdad de los enunciados esclarecedores de la existencia se invierten cada vez que de su contenido se haga una cosa conocida o se derive de ellos un contenido de la voluntad que ha de planearse teleológicamente. Entonces la alógica racional de tales enunciados se convierte en una logización falsificante. Al contenido de estos enunciados se le da la inequivocidad definida de una subsistencia finita, algo así como un ser-ahí. Luego, a consecuencia de este malentendido, se *aplican* conceptos esclarecedores de la existencia para encuadrar subsumando bajo los mismos a otros hombres y a mí mismo, su actitud y la mía, o sea, que el esclarecimiento de la existencia se usa como una psicología. El lenguaje filosófico que da noticia de lo que es la existencia no puede conocer ni comunicarla como el ser-ahí en la conciencia absoluta sin faltar a la verdad, ni sin invertir y destruir la existencia misma.

Dicho en general para el esclarecimiento de la existencia, la metafísica y la orientación cósmica transcendente-filosófica —y en general para todos los campos del filosofar—, tiene validez el siguiente aserto: todo cuanto filosóficamente señala, apela, conjura, hace percatarse y hace presente, perderá precisamente el contenido que se pretendía en el filosofar si se lo trata en la mera forma intelectual como un contenido del conocimiento; a la vez se convierte en estafa si en esto se quiere fijar como válida alguna tesis doctrinaria que el intelecto pretende tener entendida.

En el hablar hay siempre algo de subversivo, de suerte que el fondo del ser se toca más bien no nombrándolo en cuanto se lo capte. Mas esto es cierto solamente si no lo evito adrede —lo que sería una técnica artificiosa, meramente retórica y literaria—, sino experimentándolo así como algo simplemente no pretendido.

Para hablar de lo que soy en virtud de lo que soy y vivo, lo único que puedo hacer es desacertar en lo hablado de una manera comprensible, revelándolo precisamente por esto, aunque de manera indirecta.

Gracias al esclarecimiento lógico intentado, entendemos ahora un fenómeno fatal del espíritu humano que si en todo tiempo ha estado difundido, adquirió crecientes proporciones durante el último siglo: me refiero al movimiento que podría denominarse la racionalización de lo irracional. Una ilustración que se creía omnisciente buscaba la forma de un saber intelectual, también y sobre todo respecto de lo que es extraño al intelecto, a fin de producir técnicamente el objeto apetecido. Mas aquel lirismo por los valores irracionales, al producir adrede las vivencias deseadas, no trajo aparejada una intensificación de la verdadera racionalidad en el mundo, sino que falsificando la auténtica racionalidad consiguió la ulterior destrucción de lo no racional.

Es la cuestión esencial del actuar humano establecer qué puede querer como fin premeditado, y qué no; o también, qué puede apetecer y qué se va esfumando precisamente en la medida en que es apetecido; o, finalmente, qué puede obtener de hecho planeándolo, y qué torna imposible de conseguirse justamente al pretenderlo teleológicamente.

Quien, por ejemplo, se propusiera como fin hacer de sí mismo una personalidad de relieve propio y peculiar sólo llegaría a ser una formación artificial totalmente larvada, carente de realidad hasta en su núcleo íntimo, o sea, todo menos una personalidad y en su lugar un figurón angustiosamente cultivado. Pues, personalidad se hace el hombre solamente ocupándose de las cosas y produciendo algo en el mundo con su actividad y su actuación.

Lo que ocurre con la personalidad acontece por igual en todos los contenidos substanciales. Se puede querer en virtud de los mismos, despertarlos indirectamente, tomarlos como medida para una constante formación del propio ser-ahí, pero no se los puede desear en sí. Si un mito se ha esfumado, no hay voluntad que valga para restituirlo; sólo podrá crear sustituciones de emergencia. Si se estima que hace falta una nueva religión, no es posible fabricarla a pedido, y cualquier intento

en este sentido conduce a una inautenticidad impotente. Si yo no amo, no puedo obligarme a ningún amor ni arreglarlo ni producirlo con industrias algunas. Si no creo, el querer creer no tiene ninguna probabilidad de éxito: con esto no podría causar más que mentira y confusión en mí mismo y en el mundo que me rodea.

El resultado final de todas estas inversiones no puede ser otro que el desconcierto incluso del intelecto mismo que, habiéndose aislado, pensaba poder saber y producirlo todo con un acto de voluntad.

CON LO EXPLICADO A PROPÓSITO DE ESTOS EJEMPLOS QUISIMOS DEMOSTRAR en qué sentido hay que hablar de la preeminencia del pensar.

La esencia del pensar y del saber se toma en general de un modo excesivamente estrecho, en el sentido de un intelecto que piensa de manera mecanicista y se agota distinguiendo, definiendo y ordenando.

Por esto, la experiencia originada en un pensar a medias, estrecho y formalizador es un motivo de confusión por el pensar, de donde nace la inclinación a desechar el pensar como factor perturbador de la vida.

Mas aunque yo entienda el pensar en el sentido más amplio de todo pensar objetivo, por ejemplo: del pensar dialéctico objetivado, sigue en vigencia la siguiente experiencia pensante: lo que conozco se muestra ya en cuanto conocido como de facto relativizado para mí, porque queda convertido en posibilidad y expuesto a ser puesto en tela de juicio. Por esto parece que yo no puedo ser absolutamente, conociendo esto al mismo tiempo. Es así como se impone la pregunta si podemos permanecer fieles a nuestro fundamento conocido dentro de un horizonte ilimitado.

En efecto, permanecemos fieles al fundamento, unidos al ser, únicamente atreviéndonos a la extrema cognoscibilidad, pues sólo así el fundamento alcanza su desarrollo y revélase el ser; pero aun entonces le permanecemos fieles sólo con la condición

de que no nos abandonemos a la forma del lenguaje y de lo exteriormente pensable, ni nos permitamos pensar sin objeto ni contenido. Esto, a su vez, requiere una constante ligazón y fiscalización por el mismo pensar: permanecemos verídicos solamente conociendo recién y propiamente al tener conciencia de las maneras del saber y sus límites. Pues, sea cual sea lo que se hace comunicable —y sin alguna forma de comunicabilidad no hay verdad—, siempre pertenece según una graduación variada a las diversas maneras de lo abarcador con su mutua relación, teniendo su sentido en cada caso dentro de su esfera respectiva y no más allá de la misma.

Cómo sé mi saber es, por lo tanto, desde su principio una de las cuestiones fundamentales del filosofar. Es la autoconciencia de la razón.

El desligarse de lo finitamente sabido mediante un saber de este saber, es lo que recién nos acerca propiamente a lo sabido con certeza, a la vez que libera la existencia simultáneamente de lo meramente sabido en lo que de continuo corre peligro de perderse, tomándolo equivocadamente por el ser. Lo penetrante de este saber del saber es lo único que abre sin engaño la conciencia del ser para la transcendencia siempre presente.

Empero, el saber del saber desde Aristóteles hasta el pensar transcendental de Kant se desvía a su vez en lo sucesivo por dos típicos caminos errados:

En primer lugar, se convierte en la vaciedad de una lógica que por quedar sin relación con el ser carece de contenido y se hace repelente al caer en la infinitud de un nuevo saber de algo, formas de raciocinio, relaciones de signos y arbitarias operaciones no sólo formales sino también vacías. Entonces ya no es aquel saber de la misma conciencia del ser que penetra todo saber particular, sino un saber filosóficamente indiferente de posibles formas de expresión, intelectualidades, semánticas, formalismos matemáticamente palpables. El verdadero saber del saber, si bien debe recorrer también estos caminos para dominar tales materias, no es, sin embargo, un saber de algo, sino el saber

de las maneras de saber algo. Este saber penetrante ya no está presente en el desligado y concreto saber de algo, comoquiera que entonces, vaciado y socovado, sólo viene a ser a su vez un *nuevo* saber de algo particular.

Este desligarse se opera, en segundo lugar, por una especie inversa de malentendido en el 'saber absoluto' del idealismo, malentendido que convierte la conciencia del ser, que se esclarece en la penetración de todo el saber en todas las maneras de lo abarcador, en un producir aislado en sí mismo de un saber efectivamente particular de todos los contenidos. Este saber, así se pretendía, debería construirse independientemente y por separado como una disciplina matemática, como si pudiera crear sus contenidos por sí mismo. Como tal acabó por encerrarse en sí mismo hasta la perfección del sistema en el que sabía todo cuanto propiamente es, inclusive la misma deidad.

Ambos malentendidos, por su parte, son solamente un indicio acerca de la substancia cuyo malentendido los hace posibles. Aquí está un punto de origen donde a todo saber se le confiere el alma que lo convierte en conciencia del ser. O, si se quiere, aquí está el resorte que da al saber el primer impulso para ser en la realidad del sapiente y por la manera del saber en cuanto saber, algo más que un mero saber de algo.

Qué sea esto, sólo puede obrarse pensando y no puede otra vez saberse como algo particular. El pensamiento lo recuerda y confiere el impulso para tender a ello.

En vez del postulado de un pensar universal e ilimitado que como tal conduce al vacío y a lo interminable, tiene validez el postulado de impulsarse a avanzar partiendo de la realidad, del ser mismo, para luego retornar al ser. No basta decir: sé razonable, sino que hay que decir: sé razonable en virtud de la existencia, más aún: en virtud de todas las maneras de lo abarcador.

Mas esto, a su vez, no se puede alcanzar mediante un querer teleológico, sino que puede salirnos al encuentro en un actuar interior que es el auténtico filosofar.

Cuando en el filosofar se llega al punto donde todo termina, donde el ser-uno-mismo se halla frente a la nada o a la deidad, entonces depende de la ideologicidad en su movimiento hasta dónde será capaz de no caer a través del vacío en el fondo sin fondo, sino mantener al pensante abierto para el encuentro con el ser que a cada cual se hace sensible solamente en la medida en que él se sale al encuentro a sí mismo, sin faltar a la cita, siéndose como donado a sí mismo.

Aquí empero, en el límite extremo, el intelecto —como voluntad de intuición de lo definido, de lo comprensible, del teleológico querer de un fin— muestra la siguiente inclinación: en el punto de la nada que se le va haciendo vacío, trata de sustituir la historicidad plena de transcendencia por una realidad particular del ser-ahí del mundo, que es palpable para el saber finito, o sea, que en vez de percatarse de la existencia con un movimiento filosofante por medio del devenir-él-mismo del ser propiamente tal de la transcendencia, se inclina más bien a psicologizar, sociologizar y naturalizar.

A fin de protegerse contra estas absolutizaciones de las estrecheces del ser-ahí sabido y explorable en el mundo y mantenerse libre para la transcendencia, y para defenderse del intelecto vacío y las formalizaciones interminables de un lenguaje que no comprende nada, hay que conquistar luchando de verdad la preeminencia del pensar en la claridad del ilimitado y en cada caso determinado saber del saber, y debe constantemente realizarse la razón para percatarse del ser-más-que-razón.

LECCIÓN 5ª

LAS POSIBILIDADES DE UN FILOSOFAR ACTUAL

La situación creada por Kierkegaard y Nietzsche. La tarea que se impone: puesta la mirada en la excepción, no filosofar, sin embargo, como excepción.

1. Razón y lógica filosófica.
2. Apropiación de la tradición filosófica.
3. La filosofía entre la fe revelada y el ateísmo.
4. La fe filosófica.

Objeciones en contra de este filosofar.

EN LA PRIMERA LECCIÓN HEMOS VISTO LA SITUACIÓN CREADA por Kierkegaard y Nietzsche para el filosofar en la realidad de esta época nuestra. Con ellos se originó una nueva situación del poder-pensar y del deber-pensar de una manera históricamente única, no comprensible por analogía con ningún otro hecho histórico. De tiempo en tiempo, es verdad, parece que se intenta desecharlos con desenfado; mas como no se los ha penetrado de veras ni llegado a captar su faz tal como es propiamente en su realidad y su pensar, ellos retornan agrandados y más impresionantes que nunca. La ambigüedad de su efecto tan grandiosamente incitante como radicalmente destructivo subsiste a lo largo de medio siglo.

Filosóficamente deberíamos defendernos contra la errónea interpretación de ellos, contra las maneras nihilistas, que invierten las cosas sofísticamente y seducen a la interminable reflexión o nos toman sugestivamente de sorpresa en el uso de sus ideas

y palabras, para experimentar tanto más decisivamente la pretensión inalienable que ellos nos legaron.

Considerando a través de los decenios pasados la restricción impotente y estéril de la verdad a lo así llamado racional, que lo es sólo en apariencia, y luego el no menos estéril desechar de la razón, otro extremo en el que fácilmente podía caer la excesiva confianza en una razón insuficientemente captada — la filosofía que hoy se denomina filosofía existencial[1] no quiere ser uno de los movimientos caóticos y antirracionales, sino por el contrario el contragolpe a lo caótico y ruinoso que se presenta tanto bajo las engañosas apariencias de una racionalidad sensata como también en calidad de abierta antirracionalidad. La filosofía existencial quiere que en virtud de la firmeza del origen, la claridad de una vida relacionada con la transcendencia vuelva a ser comunicable en expresión pensante, como un filosofar en el que vivimos de hecho.

Replantear en la actual situación del pensar la pregunta: ¿qué es filosofía?, significa que, en efecto, estábamos en la creencia de hallarnos frente al fin: Hegel fué el fin de la filosofía occidental de una racionalidad objetiva, segura de sí misma, absoluta. El filosofar era en él, en último término, el saber actual de la totalidad de la substancia pasada. Kierkegaard y Nietzsche fueron el fin de la posibilidad de cuestionar, gracias a la infinita reflexión de un ser-excepción carente de comunicación, en compañía de Dios o de la nada. Estudiar a fondo ambas formas del fin, es la condición no solamente a los efectos de obtener los medios ideológicos para filosofar, mas para llegar no con una exterior y barata afirmación de la nada, sino interiormente y con propia experiencia, al punto donde realmente se sabe que no es posible seguir más adelante. En efecto, no nos hallamos frente a la nada, sino nuevamente, y como siempre donde viven hombres, frente

[1] El nombre induce a error por cuanto parece restrictivo. Filosofía en cualquier momento no puede querer ser sino simplemente la antiquísima y eterna filosofía.

al origen. Esta experiencia engendra un nuevo filosofar de cuyas posibilidades queremos hacernos una idea [2].

La filosofía, según Kierkegaard y Nietzsche, no puede consistir en dar a su pensar el cuerpo de un único conjunto conexo en toda la línea, presentando así una exposición desviada de su propio fundamento. Lo que importa es dejar que este fundamento se haga eficiente por sí mismo. La tarea es ésta: filosofamos no siendo una excepción, con la mirada fija en la excepción.

La verdad de la excepción consiste para nosotros en su continuo cuestionar que pone las cosas en tela de juicio y sin lo cual recaeríamos en la actitud brutal que las da por sobreentendidas con una autosatisfacción que no piensa radicalmente. Munida del conocimiento de la excepción puede nuestra alma, en vez de encastillarse en nuevas estrecheces, mantenerse abierta a la verdad y realidad posibles que emergen hablando aún en la misma desesperación, el suicidio, la pasión por la oscuridad de la noche y cualquier forma de resolución negativa. El ver racionalmente lo irracional, nos muestra no solamente la posibilidad

[2] Si recordamos ahora la inversión, discutida en la lección anterior, y que se produce por unas apariencias de conocimiento; si recordamos asimismo el hundimiento de la existencia a causa de su autotransformación en una cognoscibilidad de sí misma, resultante de la promoción planificada de algo que, en cuanto origen, puede ser fuente de un auténtico querer, quedando empero arruinado en cuanto querido y pretendido, entonces veremos que precisamente tal conocimiento de esas posibilidades ínsitas en la naturaleza pensante del hombre tiene por secuela el que de ninguna manera pueda producirse ahora la verdadera filosofía planificándola a manera de un medio ordenado a un fin. E incluso el conocimiento de este error, si bien puede hasta cierto punto ponernos en guardia ante posibles engaños, no puede, sin embargo, hacer intencionadamente excogitable lo positivo. Considerado sobre el fondo de las ilimitadas posibilidades hechas visibles, el filosofar es más que nunca un ensayo, es decir, una acción que, no obstante todo su finalismo racional, tiene un alcance que se extiende más allá de todo finalismo. Al atreverme pensando, me sale al encuentro la respuesta, y a partir de la misma va tomando cuerpo como nuevamente cuestionable lo que, sin embargo, nunca será para mí algo definitivamente conocido, a la vez que está existencialmente presente como el ser propiamente tal. Los criterios de la verdad radican en estos patrones existenciales, y no solamente en mecanismos lógicos.

Recordando todo esto, la significación de nuestro esbozo de la imagen del filosofar actual se reduce a una mera indicación.

de lo positivo en lo negativo, sino también el fundamento sobre el que estamos situados nosotros mismos. Sin la excepción habríamos perdido un acceso indispensable hacia la verdad. La gravedad y la absolutez de la verdad se nos imponen como medida-patrón, sin que podamos seguir la pista a los contenidos que aquí se realizan. La dificultad de nuestra situación filosófica estriba en que debemos lo nuevo a Kierkegaard y Nietzsche por la posibilidad de la fundamentación más profunda, no siguiéndoles, sin embargo, en las decisiones esenciales.

El filosofar impulsado por ellos será, a diferencia de la falta de comunicación de ellos, un filosofar comunicativo (so pena de ser un trabajo inútil comoquiera que la excepción no admite repeticiones). A diferencia de la radicalidad negativamente ilimitada de la excepción, este filosofar estará ligado a la comunicabilidad de todas las maneras de lo abarcador. Frente al atrevimiento de carecer de un mundo en que vivir como ellos, será no solamente una atenuación, sino que, en virtud de la voluntad de ligarse en la comunicación, surgirá como realización histórica.

Para esta actitud se revelan como necesarios los siguientes rasgos fundamentales del filosofar actual:

1. No queriendo ser un filosofar de la excepción sino de lo común, se tiene a sí mismo por verdadero solamente si es capaz de ser traducido a la realidad de muchos, es decir, si la posibilidad de la razón es llevada a la autoconciencia metódicamente y en la medida más amplia.

2. Sólo con la mirada puesta en la excepción que hizo lo aparentemente imposible, volvemos a hallar sin autoengaño la filosofía, transformada para nosotros una vez más.
senda que conduce al ser de algo común en la histöria de la

3. En vista de la excepción cuyo pensar es, en efecto, no solamente un filosofar sino que bruscamente experimenta como un vuelco en el no-filosofar —ya sea de la fe revelada, ya sea del ateísmo—, el filosofar cobra conciencia de estar moviéndose entre estas dos posibilidades que lo tocan en lo esencial y lo ponen constantemente en tela de juicio.

4. En consecuencia tiene que cerciorarse nuevamente del fundamento de su propia fe propiamente filosófica.

Pero internándonos por estos caminos del filosofar, nos sobreviene la impresión como si nuevamente fuéramos en busca de la quietud de un Kant y de un Espinosa, un Nicolás de Cusa y un Parménides, volviendo las espaldas a la definitiva inquietud de Kierkegaard y Nietzsche. Éstos, empero, permanecen como faros luminosos y duraderas señales de orientación, sin las cuales recaeríamos en el engaño de contenidos filosóficos y enseñables del saber, los que en cuanto tales carecen de fuerza.

La razón volvió a ser lo que ha sido desde un principio: la gran aspiración de la filosofía. Después de haber sido puesta en tela de juicio por Kierkegaard y Nietzsche, ya no es para nosotros algo sobrentendido. Los más profundos sondeos sobre la razón en que se empeña el filosofar del idealismo alemán ya no tiene para nosotros poder de convicción; pero en cambio constituyen una fuente no agotada aún de una racionalidad sin la cual no lograríamos elevarnos al plano de un auténtico filosofar [3].

[3] El filosofar de Kant descansa sobre la confianza en la razón. El que ésta no puede aniquilarse en sí misma y que, por el contrario, la contradicción no puede subsistir en pensar lo mismo que en el ser, es para él supuesto y meta del pensar. Su largo esfuerzo dedicado a las antinomias que aparecen en el pensar del mundo, estas contradicciones en apariencia insolubles, le lleva a la intelección del origen de la razón en el cual esta apariencia tendría que originarse necesariamente. En esto encuentra una fuente de consuelo y ánimo para la razón: "pues, ¿en qué si no habría de fiar si ella, la única llamada a desbaratar todos los errores, estuviese trastornada en sí misma, sin paz y privada de la tranquila posesión de la esperanza?".

Pero la razón de Kant tiene un alcance amplio: abarca no solamente el intelecto, sino también la facultad de las ideas por cuyo medio no se conocen objetos, y hasta incluye la visión de lo bello. Esta visión esclareciola Kant como la racionalidad en el juego convergente de las facultades cognoscitivas, de la imaginación y del intelecto, de la libertad y de la ley; sin que tenga lugar la intelección de un objeto ni la realización de una acción, esta visión de lo bello permite que el hombre en su integridad y en su racionalidad total se percate de sí mismo y de su substrato suprasensible, pero sólo a la manera de un juego.

Así y todo, incluso el concepto ampliado de la razón hace chocar a

Si, echando una mirada retrospectiva sobre el filosofar de facto de los milenios pasados, nos planteamos la cuestión de si la filosofía puede basarse en la razón, la respuesta deberá ser un *no,* puesto que mediante la razón con todas las maneras de lo abarcador se basa en algo distinto y, en último término, esencialmente sobre la transcendencia; y deberá ser un *sí* por cuanto la manera en que se basa pasa únicamente por la razón. La filosofía no vive de la sola razón, pero no puede dar un paso sin ella.

La razón no es todavía la substancia de la que procede la filosofía, pues, ésta tiene que fundarse en la existencia posible, la que a su vez sólo puede desarrollarse en la racionalidad. Soy un ser capaz de razón, pero no consisto en pura razón. Si bien la razón no es una substancia, no hay, sin embargo, para nosotros ninguna substancia que no sea condicionada por la razón.

Puedo hablar de la razón personificándola y rindiéndole homenaje como condición de toda verdad para mí. Pero la razón no es en ninguna parte algo subsistente, sino que en el ser-ahí

Kant por todas partes con los límites donde la razón deja de comprender; advierte el 'misterio', 'enigmas' y el 'abismo'. Sobre todo no puede entender la razón cómo es posible la libertad, es decir, cómo puede acontecer la "revolución de la mentalidad" por la cual yo, a partir de lo radicalmente malo de mi esencia inteligible, llego a ser positivamente libre. La 'gracia' es para él algo que la razón no puede impugnar, pero tampoco "incorporar a sus máximas de pensar y actuar" sin caer en el lirismo extático y la atenuación de la propia responsabilidad moral. "Ella (la razón) cuenta con que si en el campo insondable de lo sobrenatural hubiere algo más de lo que ella puede hacerse comprensible... esto, aunque desconocido, habrá de redundar en beneficio de la buena voluntad aportada".

Otra forma de conciencia del límite de la razón que, transparente, se funda en sí misma, la consumó Kant de tal manera que lo que se le hacía consciente negativamente en este límite, expresaba entonces para él la profundidad decisiva en el ámbito de su consciencia de Dios.

El idealismo de Fichte, Schelling y Hegel barrió de entrada con todos los límites de la razón que Kant había captado, para acabar por edificar con Hegel la torre de Babel de aquella filosofía que lo incorporaba todo a la única razón, que fué adquiriendo ahora un nuevo sentido que extendía sus alcances mucho más allá del que le había dado Kant. Esta razón es "mística para el intelecto", aunque incorpora al intelecto, sin el cual no puede dar un paso, a su movimiento; sin embargo su filosofar quiere ser la ciencia absoluta de una racionalidad de todo el ser

temporal torna incesantemente a ser una tarea que se nos impone. No es un fin en sí misma, sino un medio; es aquello en virtud de lo cual todo lo demás obtiene su esencia, alcanza su claridad, recibe su confirmación y reconocimiento. Sin ella es como si todo lo otro permaneciera mera semilla que duerme en el surco.

Con la sola razón no puedo producir nada. Siempre debo tratar de tocar en ella aquello otro en virtud de lo cual sólo es la razón. Esto puede comprobarse en toda acción de la razón. Nada real puedo producir con el mero pensar, como no puedo tampoco demostrar, por ejemplo, la transcendencia. Pero el pensar de la razón que no se impone con más obligatoriedad que un saber de algo (que se ejecuta tomando a ese algo sólo en cuanto intuíble y meramente dado), es por sí mismo, en una figura determinada, una acción de la existencia. Ésta, al saberse puesta por su transcendencia, ejecuta el pensamiento que como tal es una experiencia del ser de ella: lo que está ineludiblemente enlazado con la conciencia de mi existencia no está por esto

que se va haciendo presente como unión de lo racional con lo irracional. Esta razón no conocía ya sus límites sino como indiferentes, como mala infinitud, como impotencia de la naturaleza de obedecer al concepto, y como azar carente de esencia.

Este idealismo, el más consecuente, que todo lo concilia entre sí, sufrió su primera brecha con Fichte, quien más tarde concebirá todo ser-ahí y la *egoísta* (yoidad, el Yo) que lo penetra —es decir, lo que en la razón se va esclareciendo para sí mismo—, como mera imagen de la deidad, restableciendo así el hiatus irrationalis entre libertad y Dios, entre ser-ahí y ser.

Schelling por su parte abrió otra brecha en el idealismo, pues, aunque lo conservó como representación deductiva de la pura racionalidad en calidad de supuesto previo, sin embargo lo denominó filosofía negativa (puesto que, según él, el camino de esta filosofía de la razón era propiamente la continua revolución de toda figura de la razón). Luego ideó su filosofía positiva con la que quiere penetrar hasta el fondo, el que no sería racional, sino de facto. Este fondo es histórico. Hay que escucharlo como acontecimiento y no comprenderlo como necesidad. Para nosotros es imposible traspasarlo: "Nadie puede echar otro fundamento que el puesto desde un principio".

Lo que Schelling y Fichte buscaban en el fondo de toda racionalidad no era sino el reencuentro con el ser de facto; pero por acertados que fuesen sus puntos de partida, no lo lograron, sea por quedar prisioneros de las cadenas de su propio idealismo, sea por carecer de la posible consumación en auténtica experiencia.

demostrado para la conciencia absoluta, sino para esta existencia que se esclarece para sí misma válidamente en la razón. La razón lleva a cabo una prueba de la existencia de Dios a raíz del supuesto de facto de la deidad y, aunque sin ninguna evidencia lógicamente separable, lo hace de una manera que confiere plenitud y da alas a la existencia.

El que sea esencialmente estéril en cuanto es dejada a sí misma, es precisamente lo que posibilita a la razón su universalidad gracias a la cual es capaz de poner en marcha por doquier el elemento creador. No hay nada que puede sustraerse al contacto de la razón y que no sea propulsado sólo y propiamente por su condición positiva o negativa.

La autoconciencia de esta racionalidad universal se desarrolla según su forma como lógica filosófica.

Moviéndonos dentro del campo de esta última y con el fin de esclarecer la aparente contradicción entre la razón y la existencia, debida a las simplificaciones falseantes, hemos intentado en las lecciones precedentes la exposición de tres ideas: la idea ampliadora de lo abarcador; la idea cohesiva de la verdad como comunicación; y la idea de la preeminencia del pensar, la cual demostró la omnipresencia de la razón que, incluyendo aun lo irracional, hasta posibilitaba primeramente la falsedad. En cada uno de estos casos revelábase la polaridad de razón y existencia, lo que no es sino una fórmula abreviada para una complicada interdependencia de las maneras por las que somos y en las cuales el ser es para nosotros.

Una vez que hemos avanzado por estos caminos con lógica filosófica, la conciencia lógica ya no permite encerrar la verdad en un punto de vista, ni en la figura de posibilidades que se excluyen como antítesis o resultan compatibles. Es como si el ser-ahí se hubiese puesto en marcha viniéndonos encima, de suerte que hemos de alcanzar la verdad dentro de las maneras de lo abarcador como premio de una continua lucha consigo mismo y por un camino cuyo origen y fin ignoramos. Una doctrina, cualquiera que sea, que ofrezca una solución aceptable

ahora como verdadera, no puede haberla ya que acabaría por destruir precisamente la tarea impuesta al hombre en el tiempo que le ha tocado vivir.

Se trata, por el contrario, de irrumpir a través de toda formación que solidificándose amenaza con hacerse definitiva y de dominar todos los puntos de vista pensables en su relatividad. Se trata además de estar presente a conciencia en cada manera de lo abarcador, llevando a cabo todas las maneras de comunicabilidad. Sólo así puede ganarse el espacio necesario en el que el fundamento de la existencia puede hacerse verdaderamente sostenedor.

Hay que delinear ahora con mayor precisión la tarea en conjunto de la lógica filosófica, evocada en tres lecciones que querían servir de ejemplos:

Esta lógica no puede ya limitarse a la lógica formal tradicional ni a los métodos de investigación y razonamiento causal que se estila en las ciencias, aunque estos campos parciales con su carácter de bien definidos, no quedan sin tocar por el sentido que tienen para el conjunto. Lo que se inició con amplísimo horizonte en la lógica transcendental de Kant constituye un nuevo y desde entonces inalienable fundamento. Lo que Hegel en su lógica metafísica llevó a cabo como una doctrina de las categorías significa, aunque para nosotros inaceptable en su principio y su ejecución, el cumplimiento de una tarea afín a la presente: la tarea de una lógica del humano pensar en toda figura de lo abarcador.

La lógica tradicional de escuela no alcanzó a abarcar con la vista y distinguir la variedad de posibilidades lógicas, quedando abierta a todas las maneras de lo abarcador. En su lugar quedó presa sin excepción de lo racionalmente objetivo o su simple contrario. Consumó su propia unidad mediante una absolutización que al mismo tiempo estrechaba el campo. La lógica filosófica, en cambio, debería hacer eficiente el conocimiento de las maneras de lo abarcador por grados y esferas, en contra de las nivelaciones del pensar (por parentesco con las antiquísimas doctrinas de los grados que retornan eternamente) ; pero

debería asimismo oponerse a la organización de su propia esencia y al error de que ésta pudiese alguna vez llegar a ser perfecta. Aunque es el único análogo todavía posible de una "Summa", por cuanto realiza la conciencia del todo, si bien solamente según la forma de comunicabilidad, sin embargo, jamás llega a ser un todo.

La lógica les debe esta nueva posibilidad a Kierkegaard y Nietzsche. La tarea todavía no resuelta consiste en destacar con claridad, mediante una racionalidad sistemática, lo que ellos hicieron y llevaron a la conciencia sólo parcialmente (Kierkegaard en mayor medida que Nietzsche).

Esta nueva lógica encuentra su impulso en la existencia que va en busca de su propio esclarecimiento; pero de la razón le viene la constante insatisfacción cada vez que se intenta una conclusión definitiva. Frente al esclarecimiento de la existencia orientado a las posibilidades del ser-uno-mismo, esta lógica es el camino hacia la autoconciencia de la razón como universalidad del pensar, o sea, que es el esfuerzo racional que se empeña en penetrar las formas y métodos cuya acción productora es siempre inconsciente, en todas las maneras de cerciorarse del ser, en las ciencias, en la orientación cósmica de la filosofía, en el esclarecimiento de la existencia y en la metafísica [4].

[4] La *Philosophie* publicada por mí quiere consumar sistemáticamente un transcender: en la orientación filosófico-cósmica con el fin de llevar las cosas a estar en suspenso, más allá de toda posible atadura por cosas sabidas en el mundo, —en el esclarecimiento de la existencia con el fin de rememorar y suscitar lo que es propiamente el hombre mismo—, y en la metafísica con el fin de experimentar los últimos límites y conjurar la transcendencia. La actitud interna que busca mediatez en esta filosofía dejó atrás, con Kant, la vieja metafísica objetiva y ha abandonado, con Kierkegaard y Nietzsche, la tranquilidad en la totalidad del espíritu culto; desecha asimismo una psicología que pretendidamente abarcaría al hombre en su totalidad como también toda otra absolutización de una ciencia que sólo tiene validez en la investigación de facto, y en cada caso particular. En su lugar enseña a avanzar con decisión y puramente por este camino del conocimiento metódicamente limitado. Sus raíces las tiene en el primigenio querer-saber: sólo para éste la ciencia de las cosas finitas en el mundo desintegrado puede realizarse claramente y sin confundir su saber (como lo considero en la labor investigadora y la obra de la per-

El sentido de esta lógica es negativo, por cuanto como tal no produce ningún contenido, pero es positivo por cuanto asegura el espacio para todo posible contenido. Contra el peligro de la pérdida de algún sentido de la verdad mantiene las claras fijaciones del límite: en medio de la desconcertante maraña de las afirmaciones consigue producir la claridad de la conciencia. Con esto impide al hombre convertirse en un ser-ahí donde instintos oscuros, sugestiones, transposiciones y encubrimientos apagan la posibilidad de todo ser-uno-mismo substancial, y para el que en último término el psicoanálisis sería la teoría correcta. Esta lógica en virtud de su buena disposición para recibir toda manera de lo conocible en el sentido de su contenido particular, es capaz de brindar protección contra la mera persuasión y una falsa absolutización. Es así como puede ser el actuar eficiente que, aunque objetivamente sin poder, sin violencia y en silencio propicia el crecimiento de la verdad en todo sentido, y a partir del origen que le es propio. La autoconciencia de las maneras del saber estimula a cada una de estas maneras a realizarse decididamente. De esta manera, la lógica es una forma de rectitud que va haciéndose consciente.

La lógica filosófica asume además el papel de auxiliar de la comunicación. La lógica racional por sí sirve de instrumento aun allí donde el peligro de ruptura de la comunicación es extremo.

Si la verdad está ligada a la comunicabilidad, entonces, en primer lugar, la claridad común en lo lógico y que debe resta-

sonalidad de Max Weber); e incluso para él queda separado límpidamente la intelección de las cosas finitas del ser-ahí experimentable, del pensar que respecta a la vida por virtud de la razón y la libertad (como lo veo causado por Kant). Se desarrolla, pues, un pensar que no sólo es el saber de algo otro a lo que se refiere como a algo extraño, sino que es en sí mismo un hacer en su actuar interior, sea que opere esclareciendo, suscitando o transformando.

La relación de una tal filosofía con una lógica filosófica es la siguiente: lo que en filosofía se hace racionalmente, llega en la lógica, juntamente con todas las otras maneras de la racionalidad, a la autoconsciencia de su forma y método.

blecerse siempre de nuevo en cada una de las maneras de lo abarcador, es el supuesto de toda posibilidad de un diálogo metódico.

Pero de aquí se sigue, en segundo lugar, que precisamente donde los contenidos ya no nos comunican sin más en medio de la algarabía de todas las formas del sentido sometido a las múltiples facetas del lenguaje, la misión de la lógica se vuelve aun mucho más esencial. El cumplimiento de la condición de una intelección lógica no crea aún, en cuanto tal, la comunicación existencial; pues tal condición podría haberse cumplido y, no obstante, seguir separándonos todos los contenidos. Pero gracias a la claridad lógica nos quedaría siempre el poder sostener un diálogo que tiene sentido, y podría intentarse, aun a través del abismo que nos separa, la comunicación entre lo que se opone mutuamente como radicalmente extraño, de manera fecunda y vivificante.

Pues, en la racionalidad, tomándola ahora en su radicalidad y pluridimensionalidad, hay una confianza en sí misma como si hubiese de prevalecer siempre y a pesar de todo. Hasta dónde esto sea realmente obtenible es cosa de su real experiencia. Si yo lo anticipara, se volvería irracional. Antes bien constituye su propia razón el no presuponerse a sí misma como incuestionable. Pero ni aun cuando no hallara más eco en el mundo desesperaría de sí misma, pues, ella sola tiene la capacidad de abarcar con la vista a sí misma y a lo otro al mismo tiempo, y de esclarecer con su razón y hacer llegar al ser primera y propiamente el fracaso definitivo y la antirrazón absoluta[5].

[5] Aquí podría plantearse la pregunta de qué habría que pensar acerca de la reflexión y autorreflexión, cuya intensificación hasta lo ilimitado fué una de las acciones de Kierkegaard y Nietzsche que precipitó la nueva situación.

Reflexión no es sino los movimientos pensantes que tienen lugar en lo abarcador de la consciencia absoluta y del espíritu en las formas que son tratadas por la metodología de una lógica filosófica. La reflexión infinita se origina por el impulso ilimitado de la razón en el atrevimiento sin restricciones del hombre que toca la tierra donde puede naufragar la

LA VOLUNTAD RACIONAL DE LO UNIVERSAL PONE EN TELA DE JUICIO la ciencia de un pretendido término final y absoluto, como el que se creía llegado con Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, pues retorna al origen y con esto a la historia de sí misma. Esta historia constituye su misión de una manera nueva, a diferencia de un nihilismo que todo lo desecha y recomienza desde un principio en la ignorancia:

Si las ideas y la existencia de Kierkegaard nos han revolucionado, arribamos a intelecciones cuyo contenido reconocemos por reversión en el filosofar del pasado. Nos parece entonces entender otra vez y propiamente lo que ha sido realizado quedando, empero, en todos los casos privado de una última y metódica autoconciencia. Creemos descubrir más concientemente los orígenes del eterno filosofar, de la *philosophia perennis,* distinguiendo más claramente el auténtico filosofar de las vaciedades racionales.

reflexión sólo en la existencia, en la que se sostiene la misma razón.

Autorreflexión puede significar tres cosas. Como autoconsideración psicológica es un constatar e interpretar de algo que, en cuanto es siendo, es tal cual se da. Como esclarecimiento de la existencia es un proyectar de posibilidades en una ambigüedad tal que puede permitir que todo lo *pensado* signifique a la vez otra cosa distinta, con lo cual se pretende suscitar la libertad de la actividad del actuar interior, por virtud de la substancia del ser-uno-mismo que esta frente a su transcendencia. Como autoconsciencia de la racionalidad es la posibilidad todo-penetrante y todo-comprehendiente de claridad de las maneras del ser, respecto de mí y de las maneras de mí mismo: encuentra su desarrollo expreso en la lógica filosófica que, por su origen y meta, es por sí misma filosofía.

La autorreflexión como realidad peculiar es objeto y fuente de la psicología: como medio del ser-uno-mismo de la existencia es por sí misma el concreto filosofar del esclarecimiento de la existencia, el cual es al mismo tiempo un actuar interior; como lo abarcador de la razón consciente de sí misma, se realiza como autoconsciencia lógica.

Para *llevar estas relaciones entre sí conexas* a la mayor claridad posible, debería plantearse y desarrollarse a fondo la cuestión de qué es el mismo pensar y qué es un concepto. Así y todo, semejante planteamiento sería de suyo injusto, pues, aquí late un verdadero abismo y un para la lógica filosófica decisivo punto de partida en el origen de todas las posibilidades del pensar. Aquí la lógica filosófica tiene que escalar un plano enteramente extraño para el pensar común, de manera similar y a la vez totalmente distinta como en el pensar de lo abarcador que se intentó en estas lecciones.

Para nosotros está gestionándose una nueva historia de la filosofía que habla existencialmente y no pretende sino conservar lo antiquísimo con mayor fidelidad por cuanto lo hace con mayor interioridad.

Los últimos siglos se caracterizaron por la frecuencia con que los filósofos creían en cada caso haber comenzado de nuevo desde un principio, de suerte que siempre aparecía otro más que sostenía que con él se iniciaba la filosofía científica propiamente tal. Nosotros vemos y pensamos hoy de otra manera. La originalidad siempre dada del filosofar no es otra cosa, al mismo tiempo, que el apropiarse de lo verdadero que está previamente dado, por así decirlo, por más que en cuanto comunicación histórica, se halla siempre en un devenir comunicativo. Bien es verdad que la conservación de la tradición de lo que nos decían nuestros mayores sólo se opera mediante la captación de la situación actual y no por medio de una repetición idéntica ni por una continuación que ignora lo presente, como si lo pasado tal cual pasó fuera precisamente hoy real y verdadero. Pero en medio de las transformaciones sobrevenidas a la situación humana en su conjunto, subsiste algo profundamente oculto, íntimo, que es idéntico desde que hay hombres que filosofan. Queriendo señalarse lo que hay de nuevo y que en aquel entonces no había, se tocan comúnmente meras formas de expresión, impulsos históricamente determinados, caminos elegidos como acceso, contenidos históricos — en una palabra: el vaivén de lo transitorio que es en cada caso la indispensable forma y la capa protectora de lo absoluto, así como la figura de lo inmediatamente amable. Así como Dios no puede ser una esencia en vías de ser a la que le faltaría aún el llegar a ser ella misma, así el filosofar desde su primer comienzo es un estar-unido a aquel Uno mediante el pensamiento escudriñador del hombre existente; es el ancla que está echada y a la que cada uno echa sólo en calidad de lo que es él mismo. Ni aun el más grande de los grandes puede echarla en sustitución de otro hombre.

KIERKEGAARD Y NIETZSCHE SE DISTINGUEN DE LOS OTROS GRANDES filósofos en que ambos subvierten la misma filosofía a conciencia: el primero para arribar a la fe en la paradoja obsurda y en el ser-ahí del mártir como única vida verdadera, el segundo para llegar al ateísmo. Entre ambos esclarecen lo que le es propio al filosofar por el hecho de que su posibilidad no es toda la posibilidad del hombre. Porque la posibilidad de la existencia filosófica se encuentra a sí misma en su puro origen solamente al verse enfrentada a otra realidad que no es verdadera para aquélla, pero, en cambio, lo es para sí misma: la religión revelada [1] y el ateísmo. Esto, lo distinto de la posibilidad de la existencia filosófica, a saber: la fe eclesiástica del culto ligada a la autoridad por la obediencia, así como el ateísmo, ejercen su dominio mundial en ambos extremos de la realidad con envergadura universal: ambos se atestiguan en su verdad por una acción de entrega total y una pasión que se consume, aunque ambos también al igual que el mismo filosofar — se disuelven en cómodos hábitos de vida, indiferencia despreocupada y palabrerío de fórmulas vacías tan pronto como la masa se apodera de ellos.

El hecho de que para el filósofo se haya perdido la autosuficiencia de su verdad que se encierra en sí misma, significa al mismo tiempo que él permanece abierto para todo lo que no es él mismo. Si buscamos en la historia, encontraremos solamente en el hombre que filosofa esa insatisfacción, esa disposición a escuchar y esa audacia de las ideas que no retroceden ante nada y en virtud de la cual siempre van más allá de lo apenas logrado, a fin de aproximarse más a la verdad sin enturbiarla por suposición previa ni resultado 'definitivo' alguno. Su actitud podrá aparentar inseguridad porque no afirma dogmáticamente estar en posesión de la verdad; pero esta inseguridad es, de hecho, la señal de su fuerza de una búsqueda incesante, la que sola hace posible una comunicación verdaderamente irrestricta que

[6] Consúltese mi *Philosophie,* tomo I, 292 ss., sobre la relación de la filosofía con la religión, la ciencia y el arte.

quiere comunicar al hombre con el hombre más allá de todo finalismo, simpatía, contenidos e intelecciones determinados.

Por esto, y mientras no erre el camino, la verdad filosófica no puede entenderse a sí misma como la única verdad. Antes bien, ve a lo otro como situado fuera de ella misma, relacionándose con ella continuamente, sin negarlo simplemente como falsedad y sin poder apropiárselo, sin embargo, como su propia verdad.

La ascensión del hombre va en busca de la medida elevada dondequiera que la encuentre. Mientras permanezcamos serios, hallamos la seriedad en el otro como algo que nos pertenece. El verdadero creyente se siente más cerca del ateo absoluto que no de la mediocridad irreflexiva. A su vez, el filósofo se ocupa de por sí incesantemente de lo otro: se siente tocado por la religión eclesiástica lo mismo que por el ateísmo y sale en busca de sus figuras eminentes.

No siempre fué ésta la mente de la filosofía. La filosofía medieval se entendía a sí misma como *praeambula fidei;* el ateísmo era para ella simplemente la falsedad, y como tal un enemigo al que había de destruir. Descartes fué un fiel servidor de la iglesia a cuyas condiciones sometía su filosofar y fuera de las cuales no lo permitía. Espinosa no abrigaba hostilidad contra lo otro que no era él, pero tampoco dió su reconocimiento a la posible verdad de aquello; creyéndose en posesión de lo verdadero, es como si descansara beatíficamente en sí mismo, hasta su consumación en la contemplación de la deidad. Hegel lo tradujo todo en puro espíritu, entendió a fondo el sentido del espíritu absoluto, consumó su lógica como un culto divino y se tenía por *un cristiano creyente.*

Hoy la cuestión está planteada de manera más definida, no permitiendo escapatorias. El filosofar se considera honestamente incapaz a sí mismo de alcanzar el sentido de la fe revelada, defendiendo contra ésta su propio camino de la búsqueda de Dios en virtud de un origen propio; se ve interiormente amena-

zado por la duda, la que si fuera definitiva, significaría el ateísmo a quien desecha por una razón propia.

A esto corresponde, por su parte, la actitud de los otros. La religión ortodoxa declara a la filosofía como atea; el ateísmo la declara una dilución inhonesta e impotente de la religión, de cuya secularización habría nacido como descendiente agonizante. El filosofar, empero, sólo permanece verídico mientras tome conciencia de su origen propio, independiente e insustituíble.

Este origen no será jamás un poder sociológico como la fe eclesiástica y el ateísmo. Antes bien, el espíritu de la filosofía sin poderío alguno y en virtud de su origen, actual en todos los tiempos, tiende hacia las almas despertándolas solamente para ser ellas mismas y haciéndolas partícipes de una verdad que no persigue un "fin", ni sirve ni impugna a otra cosa alguna. Solamente en su propio percatarse de sí misma conduce a la experiencia de la presencia de lo verdadero por el camino del pensar en virtud de toda la esencia del hombre. Sólo puede comparársela a la oración religiosa, pero es a la vez menos que oración por carecer de la respuesta definida de una deidad personal, y más que oración por cuanto es un percatarse sin horizontes de todas las posibilidades de lo abarcador así como del cumplimiento de las mismas, en cada caso histórico absoluto en la propia existencia. Para la filosofía no hay otra consumación que ésta.

Pero puede ocurrir también que, muy por el contrario, el pensar de la filosofía encuentre su consumación en la religión sacerdotal misma, rebajándose entonces a ser *praeambula fidei*. En este caso sigue conservando aun por largo tiempo, aunque insensiblemente, el propio origen a pesar de ese destino que le es extraño y tiende a desecar el filosofar por reversión hasta hacer de él un mero esquematismo conceptual.

El pensar filosófico puede, por otra parte, hallar su consumación en el ateísmo que se haga pasar por una consecuencia de un filosofar contrario a la religión revelada, para tender luego por reversión a abolir el filosofar como tal, a favor de su ciencia

finita en el mundo. Este ateísmo, empero aunque privándola de su esencia, se vale de la filosofía como poder disolvente contra todo cuanto subsiste, contra todo cuanto sea autoritativo, siempre y cuando no se trate de la potestad subyugante en el ser-ahí que el mismo ateísmo vindica para sí.

El filosofar que permanece fiel a su origen no puede comprender propiamente ni la religión revelada ni el ateísmo. Ambos, hasta donde piensan, parecen realizar sus razonamientos en conceptualidades que semejan ser análogas a los del filosofar y, las más de las veces, incluso han sido tomadas de la misma filosofía. Pero ambos también tienen que llevar a cabo una acción interior que se manifiesta como esencialmente distinta de la acción interior del filosofar. El filósofo es alcanzado por lo no comprendido como por algo que, no obstante, le toca de manera decisiva. No lo comprende porque él mismo debería ser aquello para poderlo comprender. El filósofo no puede saber si no llegará acaso el día en que traicionando su camino caiga de rodillas adorando, o también en día en que se abandone al mundo en el ateísmo de un: "nada es verdad y todo es permitido", aunque debe considerar ambas actitudes como un suicidio de su esencia eternamente ligada a la transcendencia. Tanto al no comprender, como al toparse con nuevas desviaciones, le habrá de parecer que la religión revelada da un *salto mortale* hacia una región inaccesible desde donde la filosofía misma se ha de tornar cosa baladí. El ateísmo, en cambio, le parece como produciendo afirmaciones aventuradas sobre el curso del mundo, supersticiones irreflexivas y sustituciones no comprendidas de la religión, de suerte que semejante ateísmo por culpa de su fanatismo aparenta mayor parentesco con la militante e intolerante religión eclesiástica que no con la filosofía.

La filosofía mantiene constantemente fija su mirada en esas otras dos maneras de fe, pues, si no puede transformarse en ninguna de ellas sin apostatar de su propio origen, tampoco puede ignorarlas como indiferentes o falsas sin perder su propia vida, que debe seguir siempre poniéndolo todo en tela de juicio, a fin

de cobrar certidumbre de sí misma de una manera auténtica.

El filósofo mismo, empero, no llega a la consumación de su cometido en algún universal abstracto, fruto de su pensar, ni limitándose a la idea como tal, sino en su historicidad.

Dentro de esta historicidad establece una relación positiva con su propio origen religioso así como también con el flúido del ateísmo que todo lo penetra. Con la mirada puesta en esta realidad del ateísmo, ve la lucha decisiva por la esencia del hombre la que, si Dios está muerto y ajeno a ella, no puede sostenerse bajo su entonces ineludible transformación en algo completamente distinto. Pero esta lucha, considerada filosóficamente, no es la lucha externa contra el fenómeno en el mundo, sino la lucha interna, madre de las ideas que, comunicable, hablan de alma a alma con su ligazón con el ser de la deidad.

Puesta la mirada en la religión y el ateísmo, el filósofo vive de su propia fe. Mientras el hombre filosofa no se sabe en conexión con la sagrada sucesión de los 'testigos de la verdad' (en la que el cristiano creyente tendría derecho de sentirse), ni con el ateísmo que en todo tiempo imprimió eficientemente su sello en el mundo y supo también hallar siempre un lenguaje que le sirviera de expresión. El filósofo, en cambio, se sabe conexo con la sucesión secretamente manifiesta de hombres que emprenden una búsqueda bajo los auspicios de la libertad. Los luminosos eslabones de esta cadena son los pocos filósofos grandes que no buscando adeptos, y hasta desdeñándolos, y tan concientes de su humana finitud como de la infinitud en que viven, pasan la antorcha al que la sabe asir espontáneamente, acaso para seguir portándola sólo como centellita moribunda, hasta que otro le suceda capaz de reavivar la llama.

Esta fe dentro de la razón es más que razón. No es lo mismo que me base simplemente en la autocerteza de la razón como acción intelectiva o que, estando dentro de este medio, tenga certeza de mí mismo como posibilidad de existencia propia. Por esto, el camino del filosofar que siempre tornó a querer fun-

darse en la mera razón, hubo de acabar también siempre de nuevo en el vacío. De qué manera está presente en la filosofía lo que *no* es razón y en virtud de lo cual la misma razón recibe toda su amplitud, esto decide sobre la substancia de la filosofía en su respectiva historicidad.

Qué sea, pues, la peculiar fe filosófica no puede expresarse, por lo tanto, en una definición objetiva, sino sólo en la comunicación, en último término indirecta, de toda la obra filosófica. Para aclararlo ulteriormente y de manera directa sólo pueden servirnos sus formas de aparecer.

Esta fe filosófica es el origen de la labor por cuyo medio el hombre se engendra en calidad de individuo con su actuar interior frente a su transcendencia —tocado, sí, por la tradición suscitante, pero sin una racionalmente definible vinculación a una figura objetiva. Pues, cada filosofar lo hay por una sola vez, siendo irrepetible de manera idéntica—, por más que todo filosofar radica en un mismo origen que emparenta a cada una de sus figuras con todas las demás.

Si el filosofar es la constante autoeducación del hombre como individuo, no debe entendérsele aquí como individuo en medio de la variedad objetiva del ser-ahí infinitamente diferenciado, sino como el proceso de la superación de esta individualización, la que, en cuanto tal, sólo conduce a la obstinación porfiada y voluntariosa de lo individual. Lo en apariencia cercano del ser-ahí individual es para la existencia filosófica lo que se le opone aniquiladoramente y lo que, sin embargo, puede llegar a ser la encarnación histórica, con tal de que quede fundido en lo abarcador del único ser.

El individuo no es tampoco él mismo por distinción de todos los demás ni por un excedente de talento, poder creador, belleza o voluntad, sino que lo es en calidad de individuo como el que cada cual puede ser él mismo, y el que nadie es ya por naturaleza. Mas tampoco lo es en la igualdad con cualquier otro, porque la igualdad proviene de la comparación. El individuo, si es él mismo, no admite comparación, lo mismo que cualquier otro ser que

es él mismo, y como tal se caracteriza por no compararse ni siquiera a sí mismo — como no sea con ideas que le sirven de pauta y están por encima de él, no siendo, sin embargo, un ser-ahí real. El individuo se compara únicamente en lo que no es propiamente él mismo. El individuo frente a su transcendencia, única posición en la que el hombre es hombre, se recaba a sí mismo luchando tanto contra el estar-perdido de su fundamento en lo universal, como contra el estar-perdido en la obstinada autoafirmación y angustia del ser-ahí de su mera individualización.

Si la fe filosófica tiene el actuar interior por eje existencial, las ideas del esclarecimiento filosófico están al servicio de la posibilidad de consumar esta fe.

Este filosofar adquirirá una fuerza tanto mayor cuanto que es capaz de expresar su verdad puramente en lo formal. De esta manera, estando abierto al cumplimiento por el hombre que adviene nuevamente en su historicidad, posee un poder suscitante y no un poder otorgante que más bien induciría a engaño. Lo mismo que en el filosofar de Kant y, anteriormente a él, de todos los grandes, la pura forma de la idea es lo propiamente transformador para quien es capaz de pensar y cumplirla.

Si el filosofar que se cumple por medio de su fe viene a su ser *sólo por la realidad de la existencia*, entonces está también en esta misma existencia la consumación de la auténtica contemplación: ésta, pues, es el filosofar como una vida de la existencia en la cavilación sobre el ser, en la lectura de la escritura en clave del ser-ahí y de todas las maneras del ser que me sale al encuentro y que soy yo mismo. Es algo así como la meditación que se sale del tiempo y considera aun al *tiempo mismo como escritura en clave de los fenómenos.*

Las ideas filosóficas, cuya consumación es la realidad de esta meditación y las que —aisladas de aquélla— son vacías como ideas meramente formuladas, son como la música de la especulación. Lo que en ellas acontece es como una conversión del pensar de lo posible, esclarecedor de la existencia, hacia un

encuentro con lo real; — es como una operación de catarata para ver no las cosas del mundo en cuanto tales, sino en ellas y en todo cuanto hay de posibles, el mismo ser, o sea, la experiencia pensante que no aporta un conocimiento de algo, sino la experiencia del ser en la consumación del pensar. Es como una operación del pensar que transforma al hombre sin engendrar ningún objeto. Atraviesa las épocas como un misterio que, sin embargo, se *revela en todo momento* a quien anhela participar de él y que en cada generación puede conducir nuevamente a lo que se cuenta de Parménides y de Anselmo: la inenarrable satisfacción por las ideas que para quien no las entiende sólo son abstracción formal y necedad sin contenido.

HEMOS ESBOZADO A GRANDES RASGOS EL PANORAMA DEL FILOSOFAR actual tal como se nos ofrece bajo los efectos determinantes de Kierkegaard y Nietzsche

Contra este filosofar se alegan algunas objeciones típicas:

En primer lugar, señala que su origen es otro, subsumándolo bajo un tipo histórico: puesto que ya lo ha habido antes y no siendo nuevo por lo tanto, no es más que algo viejo, ya refutado o archivado de facto, que se empeña en volver bajo otro disfraz como un fantasma impotente.

Así se dice que es el viejo idealismo ajeno a la realidad, débil y engañoso.

A esto se responde que un juicio en globo que no atiende en detalle el pensar de hecho realizado, sólo subsuma esquemáticamente, sin que hable aquí la seriedad de algo pensado por propia cuenta, sino en su lugar el intelecto que ha pensado 'sobre' lo tratado. Desde esta postura se llama *idealismo* todo cuanto es propiamente filosofía. El arguyente debería decir lo que él mismo quiere y cree, y se verá que o es la fe religiosa revelada o un auténtico ateísmo o una inmanencia antifilosófica, positivista, pretendidamente realista, pero en todo caso trivial.

También se dice que esta filosofía es el intento de rellenar mediante préstamos teológicos la nada a que conduce la filosofía

como tal. Se trataría, pues, como ocurrió ya tantas veces, de una secularización de la teología protestante cuando no de una teología a secas, aunque esbozada.

Pero semejante objeción confunde lo simplemente humano con lo peculiarmente cristiano, y lo histórico en general con lo específicamente histórico de la revelación cristiana. Se admite primero el supuesto engañoso de *que lo humano sin un determinado* contenido revelado y la gracia eficiente en el mismo, sería nulo y vacío; pero entonces, y mediante un pensar que se cree teológico, se acerca y facilita falsamente lo cristiano, esclareciendo precisamente lo humano que es esencialmente filosófico y todavía no es fe cristiana. A este propósito el filosofar sea acaso la mejor teología por ser más veraz aunque negativo, pues, demuestra en qué medida la teología se nutre de ideas filosóficas, de las cuales la filosofía no permite que se la despoje por cuanto le pertenecen como propias.

En segundo lugar, se formulan objeciones lógicas: este filosofar no quiere, se dice, ser una ciencia, no obstante lo cual hace afirmaciones de valor universal contradiciéndose a sí mismo. A esto pertenece también la continua y enojosa estructura de este filosofar a base de antinomias, diciendo y retirando lo dicho, otorgando y negando lo concedido.

A esto se responde que, en efecto, tiene importancia tomar conciencia de la lógica del filosofar. De equí resultan entonces las formas y grados del sentido de comunicación, la comprensión de la contradictoriedad a su tiempo necesaria y, solamente dentro del filosofar, también un campo con el sentido de asertos de valor universal (en la orientación cósmico-filosófica y en la lógica filosófica).

Además, se dice, este filosofar es incomprensible, ya que pretende la intelección de lo no-objetivo, lo que no tiene sentido: por lo tanto, se alega, habla contradictoriamente como de objetos donde se trata de algo que nunca debe llegar a ser objeto. Ahora *bien, donde ya no hay objeto, allí se acaba todo.* De este modo, semejante filosofar sería el vano intento de saltar por encima

de la propia sombra o de proceder a la manera del barón de Münchhausen que se sacó del pantano tirando él mismo de la trenza de su propia peluca. En una palabra: no es sino acrobacia intelectual extraña a la vida real.

Esta objeción, si bien señala de manera parcialmente exacta aunque burda una forma de comunicación, desacierta, sin embargo respecto de su sentido. Su valoración carece de comprensión hasta el punto de no tocar siquiera lo que aquí se lleva a cabo. Pues, se trata de una manera de transcender que efectivamente no tiene sentido ni es más que una chifladura para un intelecto finito que no quiere ser más que esto; pero aunque para él sea un traspasar inalcanzable de lo finito, no por esto es nada para la razón de la existencia.

También se plantea la alternativa: o hay una intelección objetiva, conceptual-racional e impersonal del conjunto (o sea, la filosofía sistemática), con la fundada pretensión de ser su verdad válida para todo intelecto, o hay una obra poética y artística. Este filosofar, en cambio, así se arguye, no es ninguno de los dos y, por lo tanto, o no es nada, o es una turbia mezcla de poesía y racionalidad sin maestría.

Pero la suposición de esta objeción: o arte o ciencia, es cuestionable como originaria de una división de esferas de cultura y espíritu que de ninguna manera puede pretender validez exclusiva. Lo que importa es precisamente comprender metódicamente la manera de pensar del filosofar en su peculiaridad inalienable, y de no ver en la filosofía un falso término medio partiendo de una cosa distinta a ella.

En tercer lugar, se formulan contra este filosofar objeciones substanciales:

En el mismo, se objeta, quedan abolidos toda validez y orden objetivos, y con esto también toda obligatoriedad. Por lo tanto, sería anticientífico y subjetivista, de una arbitrariedad caprichosa.

Contra esto hay que aclarar que la filosofía busca, por el contrario, apasionadamente un orden estable que fuera permanente sin engaños. Reconoce las maneras de este orden y se

las apropia, pero manteniendo libre su conciencia al mismo tiempo para los límites de todo orden y, en virtud de esto, para el último y único verdadero punto de quietud y reposo que no es posible anticipar. La filosofía es científica en el sentido de la forma disciplinante de la comunicación racional, pero no en el sentido que confunde la exactitud científica, universalmente válida y relativa, con la verdad absoluta e histórica. Precisamente esta filosofía es la única capaz de salvaguardar, comprender e infundir a la manera de pensar de la auténtica ciencia, extinguiendo así dentro de su ámbito lo anticientífico del fatuo juego intelectualoide, del conocimiento científico absolutizado y de la engañosa antifilosofía. Ella produce la verdadera superación de un intelectualismo vacío por un intelecto existencialmente fundado. La filosofía exige de su oyente el ser-él-mismo que le sale al encuentro a la mitad del camino. Esto no se lo puede donar (sólo un dios podría hacerlo), pero en cambio es capaz de despertarlo. A los ojos de ella el pensar humano que ella sola consuma, no es para el otro que la escucha más que una ocasión: no es todavía la plenitud.

Se reprocha además a esta filosofía que es individualista.

Esto es un error radical. Las alternativas de las categorías, también las de individualista y universalista, son inaplicables como mutuamente exclusivas en el campo del filosofar, puesto que en esta forma inducen al error entre ambas. De las fórmulas de la filosofía puede abusarse de manera individualista lo mismo que de manera universalista.

Finalmente se expresa la objeción general de subjetivismo en la siguiente forma: esta filosofía reconoce, por su parte, a los símbolos de la transcendencia sólo en calidad de formaciones creadas por el sujeto, y por lo tanto de hecho da de mano al ser de la deidad, como da de mano a toda objetividad.

De ninguna manera ocurre esto en la auténtica filosofía. En el fondo reconoce la filosofía a todos los fenómenos como relevadores para ella sólo en la medida en que pueden ser una escritura en clave de la realidad de la transcendencia que para

la filosofía es anterior a todos ellos. En su búsqueda se apodera de la escritura en clave como de posibles *vestigia dei,* ya que no puede asir al mismo Dios en su ocultamiento. Pero la escritura en clave significa algo para ella, por cuanto señala lo oculto que no puede develar como el ser último y propiamente tal.

La filosofía puede defenderse de las objeciones solamente en los raros casos en que el contenido de lo dicho admite un aserto de obligatoriedad universal, sin una substancia aportada. En los otros casos la filosofía puede proceder sólo de manera positiva: habla y se da a conocer desarrollándose. La verdadera filosofía es primigeniamente antipolémica; tiene fe en aquello de donde viene y a donde va, y aguarda la fuente que en cada hombre puede brotar en su momento. No conoce defensa y sólo confía en el manifestarse y la quietud de la verdad que en ella se expresa.

ÍNDICE GENERAL

ESTE LIBRO SE TERMINÓ
DE IMPRIMIR EL DÍA 14
DE DICIEMBRE DEL AÑO
MIL NOVECIENTOS CIN-
CUENTA Y NUEVE, EN LA
IMPRENTA LÓPEZ,
PERÚ 666, BUENOS AIRES,
REPÚBLICA ARGENTINA.